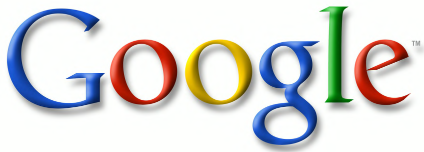


ԱԶԳԱՅԻՆ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ

ՁԷ.

ԿՐՕՆԻ ԾԱԳՈՒՄԸ ԵՒ ԴԻՑԱԲԱՆՈՒԹԻՒՆ

ԸՍՏ ՀԱՄԵՄԱՏԱԿԱՆ ԿՐՕՆԱԳԻՏՈՒԹԵԱՆ

ԳՐԵՑ
ԴՈԿՏ. Հ. Ա. ՄԱՏԻԿԵԱՆ
ՄԽԻԹ. ՈՒԽՏԷՆ



ՎԻԵՆՆԱ
ՄԽԻԹԱՐԵԱՆ ՏՊԱՐԱՆ
1920

ԱԶԳԱՅԻՆ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ

ԾԱ. *Խալաթեանց Գր., Հայ Արշակունիք ըստ Մովս. Խորենացւոյ, կամ Նոր ուսումնասիրութիւններ Մովս. Խորենացւոյ մասին: Թրգմ. Արսէն Ս. Սիմոնեանց: 1906: Էջ Ը+124: Փր. 1.50*

ԾԲ. *Պեդերսըն Հ., Հայերէն եւ դրացի լեզուները: Թրգմ. Հ. Թ. Կէտիկեան: 1907: Էջ ԺԱ+257: Փր. 5.—*

ԾԳ. *Հիւբշման Հ., Հին Հայոց տեղւոյ անունները: Թրգմ. Հ. Բ. Պիլէզիկճեան: 1907: Էջ ԺԶ+443: Փր. 7.—*

ԾԴ. *Պեդերսըն Հ., Հին հայերէնի ցուցական դերանունները: Թրգմ. Հ. Ե. Տաշեան: 1907: Էջ Է+90: Փր. 2.—*

ԾԵ. *Գալէմքեարեան Հ. Գ. Վ., Կենսագրութիւն Սարգիս Արքեպիսկոպոսի Սարաֆեան եւ ժամանակին հայ կաթողիկեայք: 1908: Էջ ԺԳ+433: Փր. 5.—*

ԾԶ. *Աճառեան Հ., Հայերէն նոր բառեր Նորագիւտ Մնացորդաց գրոց մէջ: 1908: Էջ 38: Փր. —.60*

ԾԷ. *Կիւլէսէրեան Բ. Ծ. Վ., Եղիշէ, քննական ուսումնասիրութիւն: 1909: Էջ ԻԸ+458: Փր. 7.—*

ԾԸ¹. *Ակինեան Հ. Ն., Տիմոթէոս Կուզ հայ մատենագրութեան մէջ: Էջ 1—60:*

ԾԸ². *Աճառեան Հր., Հայերէն նոր բառեր Տիմոթէոս Կուզի Հակաճառութեան մէջ: 1909: Էջ 16—106: Փր. 1.50*

ԾԹ. *Ակինեան Հ. Ն., Զաքարիա Եպ. Գնունեաց եւ իւր տաղերը: 1909: Էջ ԺԲ+87: Փր. 1.—*

Կ. *Ակինեան Հ. Ն., Կիւրիոն Կաթողիկոս Վրաց: 1910: Էջ ԻԸ+315: Փր. 5.—*

ԿԱ. *Մէնէվիշեան Հ. Գ. Ծ. Վ., Հայերէն լեզուի ուղղագրութեան խնդիրը: 1910: Էջ 73: Փր. 1.—*

ԿԲ. *Գիւտերբոք Կ., Բիւզանդիոն եւ Պարսկաստան եւ անոնց դիւանագիտական եւ ազգային-իրաւական յարաբերութիւնները Յուստինիանու ժամանակ: Թրգմ. Հ. Հ. Համբարեան: 1911: Էջ Ը+162: Փր. 2.50*

ԿՐՕՆԻ ԾԱԳՈՒՄԸ ԵՒ ԴԻՑԱԲԱՆՈՒԹԻՒՆ

ԸՍՏ ՀԱՄԵՄԱՏԱԿԱՆ ԿՐՕՆԱԳԻՏՈՒԹԵԱՆ

ԱԶԳԱՅԻՆ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ

ՃԷ.

ԿՐՕՆԻ ԾԱԳՈՒՄԸ ԵՒ ԴԻՑԱԲԱՆՈՒԹԻՒՆ

ԸՍՏ ՀԱՄԵՄԱՏԱԿԱՆ ԿՐՕՆԱԳԻՏՈՒԹԵԱՆ



ՎԻԵՆՆԱ
ՄԽԻԹԱՐԵԱՆ ՏՊԱՐԱՆ
1920

ԿՐՕՆԻ ԾԱԳՈՒՄԸ ԵՒ ԴԻՑԱԲԱՆՈՒԹԻՒՆ

ԸՍՏ ՀԱՄԵՄԱՏԱԿԱՆ ԿՐՕՆԱԳԻՏՈՒԹԵԱՆ

ԳՐԵՑ

ԴՈԿՏ. Հ. Ա. ՄԱՏԻԿԵԱՆ

ՄԽԻԹ. ՈՒԽՏԷՆ



ՎԻԵՆՆԱ

ՄԽԻԹԱՐԵԱՆ ՏՊԱՐԱՆ

1920

ՅԱՌԱՋԱԲԱՆ

Երբ 1914ին առաջիկայս Համլիսի մէջ հրատարակելու ձեռնարկեցինք, յառաջաբանով մը հաղորդեցինք նաեւ այն պատճառներն, որոնք զմեզ այսպիսի գործի մը հեղինակութեան առաջնորդեցին: Համաշխարհային պատերազմի պատճառաւ ի հարկէ հրատարակութիւնն ընդհատուեցաւ, բայց ծրագիրը մնաց գէթ ըստ էականին այն ինչ որ էր նախինաքար: Ազգային գրականութեան մէջ երեւան եկած հակակրօնական գրութիւններու քննութիւնը դիտմամբ զանց առինք, վասն զի՝ թողունք որ անոնք իրենց այժմէականութիւնը մասամբ արդէն կորսնցուցած են՝ համոզուած ենք, որ կրօնի արժէքն ու գերազանցութիւնը ցուցընելու համար շատ աւելի նախընտրելի է կրօնի հարցին փորձառական փաստերու վրայ հաստատուած առարկայական նկարագրութիւնը քան թէ վիճական հնարամտութեան մը խոստացած փայլուն յաղթանակը: Առաջին եղանակն իր լայն հայեցակէտին շնորհիւ հերքում մըն է նաեւ հակառակ տեսութիւններու, մինչդեռ վիճականը հերքելու անձուկ սահմանէն դուրս չելլեր: Նկատողութեան չեն առնուած նոյնպէս ամէն դաւանաբանական խնդիր, որ կաթողիկէ Հայերը ոչ կաթողիկէներէն կը բաժնէ. Ամենուն հասարակացը միայն շօշափեցինք, վասն զի Քրիստոնէութեան այս կամ այն ձեւն չէ, որ այսօր ամէնէն աւելի յարձակման կ'ենթարկուի հակառակորդներէն, այլ ինքնին իսկ կրօնի հիմերն՝ այսինքն՝ Աստուծոյ եւ հոգւոյ գոյութիւնն ինչպէս նաեւ կրօնի առարկայական արժէքը. եւ հոս՝ ամէն Հայ՝ որ քրիստոնեայ անուամբը կը պարծի՝ չենք կարծեր թէ մեզմէ այլազգ մտածէ:

Գրութիւնս նոր է թէ ըստ յօրինուածութեան եւ թէ մեծաւ մասամբ նաեւ ըստ նիւթին. ամէնէն կնճռոտը

դիցաբանութեան հարցն է, զոր քննելու ինչպէս նաեւ որոշ սկզբունքներու եւ օրէնքներու վերածելու եւ ըստ մասին նաեւ լուծելու համար, բաւական ժամանակի եւ աշխատութեան պէտք եղաւ: Առանձինն մտադրութիւն դարձուցած ենք նաեւ հայերէն լեզուին՝ գրաբար ասութիւններն ու հոլովումները դուրս վտարելով, ի հարկէ այնչափ, որչափ աշխարհաբար լեզուին արդի զարգացումը կը ներէ: Հոս ալ միջինն ու ուղիղը Այտընեանին յանձնարարածն է, որ ամէն արմատական քայլ իբր ծայրայեղ եւ վտանգաւոր կը դատապարտէ իր Քերականութեան մէջ: Վրիպակներու առանձին ցանկ մը կազմելու հարկ չենք տեսներ, միայն մտադիր կ'ընենք, որ „**Panthelisme**" *ի դիմաց (էջ 60) սխալմամբ դրուած է "բազմակամապաշտութիւն", որ պիտի ըլլայ "համակամապաշտութիւն" ինչպէս նաեւ էջ 302 ի ծանօթ. 1 "Կրօնների պատմութիւն" եւն ուղղելու է՝ "Բաբելոն եւ Սուրբ Գիրք: Ցաւելուած՝ Գիլգամէշի վէպը. Վաղարշապատ 1908":*

ՀԵՂԻՆԱԿԸ

ՑԱՆԿ ՕԳՏՈՒԱԾ ԳՐՔԵՐՈՒ ԵՒ ԹԵՐԹԵՐՈՒ

Abeghian M., Der armenische Volksglaube. Leipzig 1899.

Anthropos, Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Wien 1908—1916.

Archiv für Religionswissenschaft. 1898—1914.

Bastian A., Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen. Berlin 1881.

Baudissin W., Adonis und Esmun, eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungs- und Heilgötter. Leipzig 1911.

Bezold, Die babylonisch-assyrischen Keilinschriften und ihre Bedeutung für das Alte Testament.

Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter. Leipzig 1885—1888.

Büchner L., Kraft und Stoff, empirisch-naturphilosophische Studien. 1857.

Cathrein V., Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit. Freiburg 1914.

Chantepie de la Saussay, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg 1905.

Compte Auguste, Die positive Philosophie im Auszuge von Rig, übersetzt von Kirschmann. Heidelberg 1883—1884.

Dritsch H., Philosophie des Organischen. Leipzig 1909.

Ehrenreich P., Allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen (Mythologische Bibliothek IV/1). Leipzig 1910.

Ethische Kultur (թերթ). 1894.

Eucken R., Geistige Strömungen der Gegenwart. Leipzig 1909.

— Die Lebensanschauungen der großen Denker. Leipzig 1907.

Feuerbach L., Das Wesen des Christentums. Leipzig 1841.

Foucart, La Méthode comparative dans l'histoire des Religions. Paris 1909.

Fratzer J. S., Golden Bough. London 1890.

Frobenius, Das Zeitalter des Sonnengottes. Berlin 1904.

Gelzer, Zur armenischen Götterlehre. 1895.

Goblet D'Alviella, Transactions of the third intern. Congress for the history of religion. Oxford 1908. Vol. IX.

— L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire. Paris 1899.

Guyau, Irreligion de l'avenir. Paris 1906.

Haekel, Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. Leipzig 1908.

Hahn J., Sagwissenschaftliche Studien. Jena 1876.

Hitzig, Geschichte des Volkes Israel. Leipzig 1869.

Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Leipzig 1880.

Hommel Fr., Die altisraelitische Überlieferung. München 1897.

Hovit, The Native Irite of South East Australia. London 1904.

Hrozný Fr., Die Sprache der Hettiter. Leipzig 1917.

Hübschmann, Die armenische Grammatik. Leipzig 1895.

H ü s i n g G., Die iranische Überlieferung und das arische System. Leipzig 1907.

J e r e m i a s A l f., Die Panbabylonisten. Leipzig 1907.

— Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. Leipzig 1913.

K r e u z e r F r., Symbolik und Mythologie der Völker, hauptsächlich der Griechen. 1810—1812.

K u g l e r, Kulturhistorische Bedeutung der babylonischen Astronomie. Köln 1907.

K u h n A., Herabkunft des Feuers und Göttertrankes. Berlin 1859.

L a g r a n g e, Étude sur les Religions sémitiques. Paris 1902.

L a n g A, The Making of Religion. London 1898.

— Myth. Ritual and Religion. London 1901.

L e h m a n n E., Die Anfänge der Religion. (Die Kultur der Gegenwart, I. Bd., 1906.)

L i p p e r t J., Der Seelenkult in seiner Beziehung zur althebräischen Religion. Berlin 1881.

M a n n h a r d t, Die lettischen Sonnenmythen (vgl. նաեւ Zeitschrift für Ethnologie). 1875.

M a r q u a r t J., Die Entstehung und Wiederherstellung der armenischen Nation. Berlin 1919.

M a r r N., Богъ *Ζαβάσιος* у Армянъ. 1911. Հանդ. Ամսօր. 1911, էջ 764—799.

M e h l i s C h r., Die Grundidee des Hermes vom Standpunkte der vergleichenden Mythologie aus. 1875.

M e s s e r s c h m i d t L., Wesen und Wirkung der altoriëntalischen Weltanschauung (Geschäftliche Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft). 1904.

M o r i s J a s t r o f, Die Religion Babyloniens und Assyriens. 1905.

M ü l l e r M., Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, գերմ. թարգմ. 1870.

Müller Max, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. 1874.
— Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religion des alten Indiens.
Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte. I. und II. Bd. 1912.
Ostwald W., Der energetische Imperativ. Leipzig 1912.
Pinard H., Quelques précésions sur la methode comparative. Anthropos, 1910.
Reinach S., Cultes, Mythes et Religion. Paris 1905.
— Orpheus, Histoire générale des religions. Paris 1909.
Reville A., L'Evolution religieuse. Paris 1898.
Rikert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1913.
Schell H., Apologie des Christentums. I. und II. Bd. Paderborn 1901.
Schmidt W., Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen. Stuttgart 1910.
— Grundlinien der Vergleichung der Religion und Mythologien der austronesischen Völker. (Denkschriften der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften, Bd. LIII. Wien 1911.
— Ursprung der Gottesidee. 1912
Smith Robertson, Lecture on the Religion of the Semites. London 1889.
Schöpfer M., Geschichte des Alten Testamentes. 1911.
Schroeder L., Die arische Religion. I. und II. Bd. 1913.
Schulz W., Das Verbot des Bohnenessens bei den Pythagoreern. Memnon III. 93—96.

Schwarz W., Der Ursprung der Mythologie, dargelegt an griechischer und deutscher Sage. 1860.

Semaine d'Ethnologie religieuse. Paris 1912.

Siecke E., Hermes, der Mondgott. Leipzig 1908.

Spenser H., System der synthetischen Philosophie. I. Grundsätze einer synthetischen Auffassung der Dinge. Stuttgart 1901.

Tiele C. P., Grundzüge der Religionswissenschaft, թրգմ. գերմ. G. Gehrich. Gotha 1899.

Tylor E., Primitive Kultur. 2 Vol. London 1872, գերմ. թրգմ. Spenzel. Leipzig 1873.

Urquhart T., Die neueren Entdeckungen und die Bibel, übersetzt von Splicat. 1903.

Weber O., Theologie und Assyriologie im Streite um Babel und Bibel. Leipzig 1901.

Weber S., Die katholische Kirche in Armenien. 1903.

Weidner, Studien zur hettitischen Sprachwissenschaft. Leipzig 1917.

Willmann O., Geschichte des Idealismus. III. Bd. 1896.

Windischmann Fr., Die Grundlage des Armenischen im arischen Sprachstamm (Abhandlungen der I. Klasse der Königl. Bayrischen Akademie der Wissenschaften IV, Abt. II). 1846.

Winckler, Die babylonische Kultur in ihren Beziehungen zur unsrigen. Berlin 1902.

— Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker. Leipzig 1903.

Wundt W., Völkerpsychologie. II. Bd. 2. Mythus und Religion. Leipzig 1906.

Աբեղեան Մ., Հայ ժողովրդական առասպելները Մ. Խորենացու Պատմութեան մէջ. Վաղարշապատ 1899։

Ազգագրական Հանդէս. Թիֆլիս 1893—1906։
Ագաթանգեղոս. Վենետիկ 1835?
Ալիշան, Հին Հաւատք Հայոց. Վենետիկ, Նոր տպ. 1910։
— Հայբուսակ. Վենետիկ 1895։
Անանիա Շիրակացի, Յաղագս շրջագայութեան երկնից. Վաղարշապատ 1899։
Անանուն, տես Սեբէոս։
Արարատ. Էջմիածին 1911—1913։
Բիւրակն (Թերթ). 1898 եւ 1900։
Եզնիկ. Վենետիկ 1826։
Էմինեան, Ազգագրական ժողովածու։ Հատ. Է։ Մոսկուա 1908։
Հաճեան Հ. Մ., Հին աւանդական հեքեաթներ խոտորջրոյ. Վիեննա 1907։
Հանդէս Ամսօրեայ. 1912—1914։
Յակոբ Խրիմեցի, Տօմարագիտութիւն, հմմտ. մեր Մատենադարանի Ձեռ. 902։
Յովսէփեան Գ., Փշրանքներ ժողովրդական բանահիւսութիւնից. Թիֆլիս 1893։
Նաւասարդեան Տ., Հայ ժողովրդեան աւանդութիւններ Ա—Ժ գիրք 1888—1903։
Չիթունի Տ., Սասմանց տուն. Պոլիս 1910։
Սեբէոս, Պատմութիւն Հերակլի. Պետերբուրգ 1883?
Սրուանձտեանց Գ., Գրոց ու բրոց. Կ. Պոլիս 1874։
— Մանանայ. Պոլիս 1874։
— Համով Հոտով. Կ. Պոլիս 1884։
Տաշեան, Ուսումն հայերէն լեզուի. Վիեննա 1920։
Տէր-Մինասեան Ե., Կրօնների պատմութիւն. Վաղարշապատ 1909։
— Բաբելոն եւ Սուրբ Գիրք։ Յաւելուած՝ Գիլգամէշի վէպը։ Վաղարշապատ 1908։

ՆԵՐԱԾՈՒԹԻՒՆ

Համեմատական կրօնագիտութեան վրայ ընդհանրապէս։

Համեմատական կրօնագիտութիւն կ՚անուանուի ընդհանրապէս այն գիտութիւնը, որուն քննութեան նիւթը կը կազմեն կրօնական իրողութիւններն ու երեւոյթները։ Գաղղիացի կրօնախօյզները կ՚անուանեն նաեւ “կրօններու համեմատական պատմութիւն„ (= Histoire comparée des religions)։ Նորերս սովորութիւն եղած է նաեւ պարզապէս կրօնագիտութիւն յորջորջումը, որուն մասին ընթերցողը կրնայ համեմատել՝ Archiv f. Religionswissenschaft 1898, I, S. 1., Chantepie de la Saussay, Lehrbuch der Religionsgeschichte 1905, S. 5 եւ C. P. Tiele, Grundzüge der Religionswissenschaft, ուր սակայն բառս աւելի “կրօնի փիլիսոփայութիւն„ իմաստ ունի[1]։

---

1 Խ. Յովհաննիսեանց Լ. Շտեռնբերգի գիտութեանս նուիրած մէկ յօդուածին թարգմանութեան մէջ՝ (Հմմտ. Էմինեան Ազգագր. Ժողովածու, Հատ. Է. Մոսկուա, 1908, էջ 59—74) Vergleichende Religionswissenschaft թարգմանած է Համեմատական կրօնախօսութիւն, զոր մենք ալ գործածած ենք (Հմմտ. “Հանդ. Ամս.„ 1913, Թ. 9.),

Համեմատական կրօնագիտութիւնը իբրեւ այսպիսի 19րդ դարու ծնունդ է. ի հարկէ անկէ յառաջ կրօնով զբաղող գիտնականներ չէին պակսեր, մանաւանդ թէ միջնադարեան գիտութիւնը գերակշռօրէն կրօնական էր, սակայն նախընթաց դարերու կրօնաքննական ուսումնասիրութիւնները աւելի յայտնեալ՝ կ'ուզենք ըսել, քրիստոնէական կրօնին շուրջը կը դառնային, մինչդեռ համեմատական կրօնագիտութիւնը կրօնով կը զբաղի առանց դրականապէս քրիստոնէութիւնը նկատողութեան առնլու. վասն զի իր աղբիւրը ոչ թէ քրիստոնէական յայտնութիւնն է, այլ բոլոր ազգերու մէջ երեւան եկած գլխաւորաբար նախապատմական նկարագրով կրօնական երեւոյթները, զորոնք յօրինուածական քննութեան կ'ենթարկէ, անոնց վրայ պատմափիլիսոփայական առողջ տեսութիւն մը ստանալու համար։ Կրօնական երեւոյթ ըսելով այն ամէն հոգեկան իրողութիւնները կը հասկնանք, որոնք բարոյական, ընկերական, գեղագիտական եւ քաղաքական երեւոյթներէ էապէս կը տարբերին. իրողութիւններ են, որոնցմով մարդ կամ իր՝ գերմարդկային անձնաւոր զօրութեան մը ունեցած հաւատքը կ'արտայայտէ եւ կամ ինք զինքն այնպէս մը կը կանոնաւորէ, որ երկակողմանի

բայց այժմ աւելի պատշաճ կը դատենք համեմատական կրօնագիտութիւն, որ բառական թարգմանութիւնն է թէ՛ գերմանականին եւ թէ՛ անգլիական „Comparativ science of Religion"ի։

յարաբերութիւնը չխանգարի։ Ինչպէս կը տեսնուի, համեմատական կրօնագիտութեան սահմանէն դուրս կը մնան նոյն իսկ կրօնի ընազանցական արժէքին եւ պատմական այս կամ այն կրօնին ճշմարիտ ըլլալուն հարցերը։ Առաջնոյն լուծումը կու տան կրօնի փիլիսոփայութիւնն ու Բնազանցութիւնը, երկրորդը կը վերաբերի աւելի Ջատագովութեան, որոնք երեքն ալ իրենց սկզբունքներով եւ մեթոդով էապէս տարբեր են մեր գիտութենէն։

Իսկ կրօնապատմութեան (Religionsgeschichte) եւ Համեմ. կրօնագիտութեան մէջ այն տարբերութիւնն եւ միանգամայն աղերսը կայ կրնանք ըսել, ինչ որ Պատմախոյզներէ պատմութեան կամ Պատմագիտութեան եւ պատմափիլիսոփայութեան միջեւ կը հաստատուի։ Պատմութիւնը արդիւնք է մարդ անհատներու ինքնորոշ եւ ազատ համագործակցութեան, որ կրնայ յառաջ գալ կամ մարդկային արտաքին ուժերու ընդհարմամբ եւ կամ քաղաքակրթական ներքին ազդակներով։ Բայց մարդկային համագործակցութեամբ յառաջ եկած ամէն փոփոխութիւն թէ ժամանակագրօրէն եւ թէ աշխարհագրօրէն սահմանաւոր է եւ մասնական. Հայաստանի մէկ անկիւնը գործուածը բովանդակ մարդկութեան կողմանէ չի գործուիր։ Ուրեմն Պատմագիտութիւնը իր նպատակին հասած կ'ըլլայ, եթէ ազգային կամ քաղաքային մասնական երեւոյթներէ

նոյնպէս մասնական երեւոյթներու յառաջագայութիւնը պատճառախնդրօրէն պարզէ մեր առջեւ, սկսելով այն ժամանակէն, ուր Նախապատմութիւնը (Prähistorik) իր վերջակէտը կը դնէ: Մինչդեռ իրը կը փոխուի, երբ խնդիրը պատմութեան փիլիսոփայութեան վրայ է, որ մասնականներու գիտութիւն չէ: Թէ Յոյները ինչ պատերազմներ մղեցին Պարսիկներու դէմ, անտարբեր է Պատմափիլիսոփայութեան համար, բայց թէ մի եւ նոյն պատերազմներով ինչ փոփոխութիւններ յառաջ եկան մարդկութեան ընդհանուր զարգացման մէջ, այս հարցը մէկն է այն հարցերէն, որոնց ամբողջութիւնը Պատմափիլիսոփայութեան բովանդակութիւնն է: Պատմափիլիսոփայութեան առարկան մասնականներէն վերացուած եւ միանգամայն անոնց հիմը կազմող ընդհանուրն է. այն, ինչ որ մարդկութեան կեանքին համար արժէք մը ունի, ինչ որ անոր քաղաքակրթութեան յառաջադիմութեան վարկ մը տուած է: Ահա այսպիսի է նաեւ Կրօնապատմութեան եւ Կրօնագիտութեան մէջ եղած տարբերութիւնը. առաջնոյն պաշտօնն է մասնական կրօններուն պատճառախնդրական նկարագրութիւնը, իսկ Համեմատական կրօնագիտութիւնը համեմատութեան օրէնքով կ'աշխատի նոյներուն մէջ տիրող ընդհանուր օրէնքներն ու իրականութիւնները երեւան բերել՝ կրօնը ընդհանրապէս պատմագիտօրէն գնահատելու համար:

Համեմատական կրօնագիտութեան մեթոդն է ներածական-համադրական (inductiv-synthetisch)։ Ներածօրէն —. պիտի քննէ կրօնական երեւոյթներուն արժէքն ու վաւերականութիւնը. Բ. զանոնք իրարու հետ պիտի համեմատէ. Գ. հաստատուած համեմատութեան արդիւնքներու վրայ՝ մատնանիշ պիտի ընէ բարեշրջման կամ զարգացման ընդհանուր օրէնքներն ու այն արտաքին պատճառները, որոնց ազդեցութիւնը կրօնական զարգացման մէջ միշտ մեծ եղած է։ Այս ներածական ընթացքին պսակը կը կազմէ համադրականը, ուր ներածօրէն ստացուած կրօնագիտական սկզբունքներու լուսոյ տակ՝ կը պարզուի ինքնին իսկ երեւոյթներուն ներքին էութիւնը եւ անոնց մարդկային սեռին նկատմամբ ունեցած արժէքն եւ կամ վնասը. վերջին կէտս կը շեշտենք, վասն զի կան կրօնական երեւոյթներ, որոնք մարդկային սեռը ազնուացընելէ եւ զարգացընելէ աւելի այլասերած եւ նոյն իսկ ստորնացուցած են։ — Մեթոդին մասին կրօնախոյզները ընդհանրապէս իրարու համաձայն են, միայն Գոբլէտ Դ'ալվիելլա[1] եւ Հ. Պինար[2] նկատելով մանաւանդ քննելի առարկաներուն առատութիւնը՝ ամբողջը երեք մասնագիտական

1 Goblet D'Alviella: Transactions of the third internat. Congress for the history of religions. Oxford 1908. Հատ. Բ. IX, էջ 365։

2 H. Pinard: Quelques précisions sur la Méthode comparative, Հմմտ. Anthropos, 1910, էջ 534.

ճիւղերու կ՚ուզեն բաժնել։ Առաջինը կ՚անուանեն *Նուիրագրութիւն* (Hierographie), որուն պաշտօնն է երեւոյթները նկարագրել կամ ուրիշ խօսքով *ցանկել*. երկրորդը՝ *Նուիրախօսութիւն* (Hierologie), որ զանոնք պիտի դասաւորէ անոնց մէջ տիրող օրէնքներուն համաձայն. իսկ երրորդը *Նուիրագիտութիւն* (Hierosophie), վերջնոյս պաշտօնը կը համապատասխանէ մեր համադրականին։

Կրօնախօսներու մէջ իրական տարաձայնութիւնը այն ատեն կը սկսի, երբ խնդրոյ նիւթը համեմատական կրօնագիտութեան *ելակէտն* (Ausgangspunkt) է։ Ո՞ր ազգերու կրօնը նկատելու է նախատիպը կամ սկզբնակէտը կրօնաքննական ուսումնասիրութիւններու։ Ցայժմ ընդհանուր վարդապետութիւնն այն էր թէ քանի որ ազգախօսութեան ցուցուցածին համաձայն արդի վայրենի ըսուած ազգերը իրենց մեծամասնութեամբ ոչ այնչափ այլասերած որչափ մարդկութեան նախապատմական վիճակը ներկայացընող ժողովուրդներ են, կրօնագիտական խուզարկութիւններու գէթ գլխաւոր ելակէտը անոնց *կրօնական կեանքը միայն* կրնայ ըլլալ։ Բայց նորերս բոլորովին նոր տեսութիւն մը յայտնեց *Գ. Փուկար*[1], որուն կարծեկից է նաեւ *Է. Նավիլ*[2]։ Փուկարի եւ Նավիլի կար-

---

1 G. Foucart: La méthode comparative dans l'histoire des Religions, Paris 1909.

2 E. Naville: Journal des Savants, 1913, էջ 145—160, 215—220.

ծիքով՝ կրօններու համեմատութեամբ դրական
ստոյգ եզրացութիւններու գալու համար իբր
հիմն առնելու չէ վայրենի կամ բնազգային
(Naturvolk) ժողովուրդները. վասն զի թէեւ
անոնց կրօններու մէջ նախաւոր տարրներ շատ
կան, բայց զանոնք ներկայիս միայն կը ճանչ-
նանք։ Նոյն իսկ այս ծանօթութիւնը անգիտա-
կան է. վայրենիներու կրօնը, կ՚ըսեն, որպէս զի
լաւ ճանչնանք, ո՛չ միայն հիմնապէս գիտնալու է
անոնց լեզուն, այլ եւ պէտք է անոնց կեանքը
ապրած ըլլալ։ Ուստի եւ կրօնագիտական հա-
մեմատութիւններու համար կրօն մը պէտք է,
որ թէ՛ ամէնէն հինն ըլլայ եւ թէ՛ անոր դա-
րերու ընթացքին մէջ զարգացողութիւնը վա-
ւերագիրներով ու յիշատակարաններով երաշ-
խաւորուած ըլլայ. այսպիսի կրօն մը երկու գիտ-
նականներուս համեմատ եգիպտականն է:
Այս տեսութիւնը բնաւ կողմնակից չունե-
ցաւ, որուն պատճառները յայտնի են. նախ
եգիպտական կրօնը իւր հնութեան մէջ իսկ
յայտնի կը տեսնուի որ շատ աւելի մեծ զար-
գացման ենթարկուած է (բնականաբար աւելի
դէպ ի այլասերում) քան հին բաբելականը,
ասուրականը եւ նոյն իսկ հռոմէականը։ Եր-
կրորդ՝ երկու գիտնականներուն բնազգային
կրօններու ուսումնասիրութեան դէմ ըրած
առարկութիւնը բոլորովին անհիմն է. լսենք ինչ
կ՚ըսէ այս մասին Պ. Էրենրայհ, որ Բերլինի
ամէնէն հեղինակաւոր պրոֆեսորներէն մէկն է։
“Եղած առարկութիւնը յառաջ արժէք մը ու-

նէր, բայց այսօր ոչ բարեբախտաբար։ Նորագոյն խուզարկութիւնները, որոնք արդիւնք են մեծաւ մասամբ ուսեալ եւ տարիներով տեղացիներու հետ կենցաղավարող եւ անոնց լեզուին կատարելապէս տիրող անձինքներու, օժտուած շատ անգամ գործիքներու՝ օր. համար ձայնագրի առաւելութիւններով, մեզի դիցաբանական այնչափ լիառատ նիւթեր կը մատակարարեն, որ անոնց հաւատալիութիւնն ու ճշտութիւնն այլ եւս տարակուսի տակ չի կրնար ձգուիլ[1]։„ Ստոյգ է բաւական ժամանակ ինչպէս կաթողիկէ նոյնպէս պահպանողական բողոքական գիտնականներէն շատերը քիչ թէ շատ կասկածոտ աչքով նայեցան բնազգային խուզարկութիւններու, բայց տակաւ տակաւ իրին ճշմարտութեան անոնք ալ համոզուեցան։ Մանաւորելով մեր խօսքը կաթողիկէներու վրայ, յիշատակութեան արժանի են մանաւանդ W. Schmidt, F. Hestermann եւ P. Cuvier Յիսուսեանը։ Բնազգերու (Naturvolk) նկատմամբ մանրամասնութիւնը գործքիս մարմնոյն մէջ. հոս հարկ կը համարինք երկու դիտողութիւն միայն ընել։ 1. Բնազգային ցեղերու մէջ իրական վայրենի եւ բարբարոս, այսինքն՝ քաղաքակրթօրէն շատ այլասերած ազգեր չեն պակսիր, բայց ասոնք համեմատութեամբ քիչ են։ 2. Մեծամասնութիւնը նախապատմական քաղաքակրթու-

---

1 P. Ehrenreich: Allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, Leipzig 1910, էջ 50 (Mythol. Bibliothek IV/1).

թեան մէջ քարացած ժողովուրդներ են ըսելով, չենք ուզեր հաստատել թէ անոնց ներկայ վիճակը նախապատմականին անփոփոխ շարունակութիւնն է ամէն տեսակէտով, մանաւանդ թէ նորագոյն նոյն իսկ ոչ հաւատացեալ ազգախօսներու ընդհանուր վարդապետութիւնն է թէ չէ եղած եւ չկայ ազգ մը, որուն քաղաքակրթական կեանքին յառաջադիմական վիճակներու քով այլասերութիւնը (Degeneration) անզոյ իր մը ըլլայ։ Քաղաքակիրթ եւ ամենէն անզարգացեալ բնազգերու միջեւ տարբերութիւնն այն է, որ առաջինները ինչպէս բարեշրջութեան (Evolution) կամ զարգացման նոյնպէս այլասերութեան մէջ վերջիններէն անհամեմատ աւելի յառաջ գացած են։ Բնազգերու մէջ քաղաքակրթօրէն ամէնէն անզարգացեալները կը համարուին բոլոր Պիգմէան ըսուած ցեղերը՝ Միջին Ափրիկէի սեւամորթները, Անդամանները, Սեմանգները, Նեգրիտները եւ մասամբ մը նաեւ Բուշմենները, որոնք իրենց մարմնոյն փոքրկութեան պատճառաւ ոմանցմէ մարդկային սեռին մանկութեան ցեղերը կը նկատուին։ Շատ կէտերու մէջ այս ցեղային կարգին կը վերաբերին նաեւ Տասմանացիներն ու հարաւային Աւստրալիացիները, իսկ հիւսիսային Աւստրալիացիները համեմատաբար նորագոյն գաղթականներ են։

Համեմատական կրօնագիտութեան օգնական գիտութիւններն են 1. Նախապատմութիւն (Prähistorik)։ Գիտութեանս ընծայած-

ները Նախամարդկային քաղաքակրթութեան բեկորներ են աւելի, այսպէս՝ մարդկային ոսկրներ, գերեզմաններ, զէնքեր, գործիքներ եւ վիմաքանդակներ. բայց այս՝ կրօնագիտական տեսակէտէ ըստ ինքեան չնչին կարծուած առարկաները շատ մեծ ծառայութիւն կրնան մատուցանել կրօնախօյզի մը, բաւական որ այնպիսին նախապաշարեալ չըլլայ եւ քննադատ ըսուելու չափ սրամտութիւն ունենայ։ 2. Նախապատմութեան հետ սերտ կապակցութիւն ունի նիւթական ըսուած Մարդախօսութիւնը (materielle Anthropologie). այս քննութեան առարկաներն են մարդկային մարմինն իւր՝ դարերու ընթացքին մէջ կրած ամբողջ փոփոխութիւններով, մարդկային ցեղերը, որոնց ազգակցութիւնն եւ ոչ-ազգակցութիւնը մարմնախօսական (somathologisch) որոշ նշաններով կ’որոշէ, եւ վերջապէս իրեն կը վերաբերի մարդկային եւ անասնային մարմիններուն տարբերութիւններն ու նմանութիւնները ցուցընելը։ 3. Նուազ կարեւորութիւն չունի նաեւ Համեմատական լեզուագիտութիւնը, որ յառաջագոյն մինչեւ իսկ Համեմատական կրօնագիտութեան Մայրը կը նկատուէր։ Եթէ այս չափազանցութիւն է, բայց գէթ այսչափը կը մնայ ստոյգ, որ առանց լեզուագիտութեան ինչպէս կարելի չէ որեւիցէ պատմաքննական գիտութիւն, աւելի եւս Համեմատական կրօնագիտութիւն։ Կրօնական հաւատալիքներն ու պաշտամունքները կ’արտայայտուին լեզուաւ եւ բառերով, եւ ցորչափ որ

բառերը լեզուագիտօրէն չեն ստուգաբանուած, եթէ ոչ անկարելի գէթ շատ դժուարին է կատարելապէս անոնց ներսը թափանցել։
4. Մեզի համար անհամեմատ աւելի նշանակութիւն ունի Ազգախօսութիւնը (Ethnologie), գիտութիւն մը, որ նախապատմական մարդուն բայց մանաւանդ բնազգերու հոգեկան եւ նիւթական քաղաքակրթութեամբ կը զբաղի։ Հոգեկան քաղաքակրթութեան տակ կ'երթան բարոյք, սովորութիւններ, զրոյցներ եւ կրօնական հաւատալիքներ, իսկ ինչ որ առօրեայ կեանքին գործածական առարկայ են, կը հային նիւթական քաղաքակրթութեան։ Ազգախօսութիւնը մաս մ'ալ ունի ազգագրութիւն (Ethnographie) անուամբ, որուն պաշտօնն է վերոյիշեալ իրողութիւններուն պարզ նկարագրութիւնը։ Բայց ազգախօսութիւնը այն ատեն միայն գիտական նկարագիր կը ստանայ, երբ իր առարկաները համեմատութեան կ'ենթարկէ, իրարու հետ ունեցած աղերսները կը քննէ եւ ստացուած արդիւնքներու հիման վրայ՝ քաղաքակրթական ազդեցութիւններու եւ կամ կապակցութիւններու բարդ հարցերը կը լուծէ։ Ահա այս կնճռոտ բայց միանգամայն մարդկութեան զարգացման պատմութեան համար կենդրոնական նշանակութիւն ունեցող խնդիրներուն գէթ կարեւորները նաեւ մասնագիտօրէն հետազօտելու նպատակաւ գոյութեան իրաւունք ստացան Համեմատական կրօնագիտութիւնը, Ընկերախօսութիւն (Soziologie) եւ վերջերս

նաեւ ազգերու հոգեխօսութիւն (Völkerpsychologie)։ Ի հարկէ եղած են ազգախօսներ, որոնք սոյն մասնագիտութիւնները իբրեւ գիտութիւն չեն ուզած ճանչնալ, բայց գլխաւորաբար համեմատական կրօնագիտութիւնը ներկայիս այնչափ կը մշակուի, որ անոր մասին խօսք անգամ չի կրնար ըլլալ, պայմանաւ որ այն իր ազգախօսական կամ գէթ պատմաքննական նկարագիրը չկորսնցընէ, մտնելով դրապէս այնպիսի նիւթերու մէջ, որոնք իրենց բնութեամբ բոլորովին ուրիշ սեռի կը վերաբերին։ Եթէ 19րդ դարու մէջ կրօնագիտական վէճերը այնչափ սուր եւ մոլեգին կերպարանք առին, սոյն սկզբունքին կարեւորութիւն չտալն էր պատճառը։ Կրօնի նախապատմական հարցերը շատ անգամ՝ եւ այն գլխաւորաբար հակակրօնականներու կողմանէ, կը շփոթուէին կրօնի բնազանցական եւ դաւանաբանական հարցերու հետ, ստեղծելով այսպէս քաօսային վիճակ մը թէ կրօնագիտութեան եւ թէ կրօնի փիլիսոփայութեան եւ բնազանցութեան համար։

Առաջիկայ աշխատութիւնս ըստ կարելւոյն պիտի խորշի նման ծայրայեղութիւններէ։ Սակայն՝ ինչպէս վերը ըսուածներէն ինքն իրեն արդէն կը հետեւի, երբ կրօնագէտի մը քով՝ կրօնագիտականին հետ սերտիւ կապուած է փիլիսոփայականը՝ մէկը կարելի չէ քննադատել առանց միւսին։ Մեր ըսածը կ'արժէ մանաւանդ երբ քննութեան առարկան Ա. Կոնտի գրութիւնն է, ուր երկու տարրները

իրարու հետ այնպէս ձուլուած են, որ մէկը առանց միւսին անըմբռնելի է։ Ի հարկէ նոյն իսկ այս պարագային՝ չափ մը կայ, ուսկից անդին անցնելու չէ «ի սէր կրօնագիտական մեթոդին»։ Այս կէտն ալ նկատողութեան առնուած է ուսումնասիրութեանս մէջ. փիլիսոփայական հարցերը շօշափած ենք լոկ ժխտականապէս, այինքն՝ անոնց միայն հակասականութիւնն ու անհիմն ըլլալը ցուցընելով բաւականացած ենք։

Հոս աւելորդ չէ կարծենք նաեւ դիտել տալ, որ «կրօնի ծագում» ասացուածքը երկու իմաստով կարելի է հասկնալ։ Թէ ի՛նչպէս կը ծագի կրօնականութիւնը իւրաքանչիւր մարդանհատի մէջ, ի՛նչ են անոր յառաջագայութեան մարդկային անհատական ազդակները, ուստի եւ կրօնի հոգեխօսական կամ իմացաբանական ծագումը չէ մեր քննութեան նիւթը, այլ պատմականը՝ ե՞րբ եւ առաջին անգամ ի՞նչ ձեւի տակ մուտ գտած է կրօնը մարդկային կեանքին մէջ, ա՛յս է մեր քննելիքը գործքիս Ա. մասին մէջ։ Իսկ երկրորդին մէջ պիտի ծանրանանք կրօնական առասպելներու կամ դիցաբանութեան վրայ։ Ի՞նչ են կրօնական առասպելները յառաջ բերող ներքին ազդակները, ի՞նչ անոնց էութիւնը եւ ընդհանրապէս ո՞ր առարկանները ընդունակ են դիցաբանական ստեղծագործութիւններու, ահա հարցեր, որոնց պատասխանը մեծ նշանակութիւն ունի Ա. մասին համար։

Ա. ՄԱՍ

ԿՐՕՆԻ ԾԱԳՈՒՄԸ

Ով որ հարեւանցի ակնարկ մը արձակէ ժամանակիս մտաւորական կացութեան վրայ եւ զայն քննէ, կ'ըսէ գերմանացի համբաւաւոր փիլիսոփան՝ Ռ. Էօյքէն, այնպիսին ամէն բանէ յառաջ զգալի անորոշութիւն մը, ճնշող անստուգութիւն մը պիտի զգայ մարդկային ձգտումներուն գլխաւոր վախճանին նկատմամբ. ամէն տեղ մարդկութիւնը բաժնուած է կուսակցութիւններու եւ շատ անգամ նոյն իսկ մարդ ինքն իր մէջ երկուքի ճեղքուած է[1].։ Չկայ միութիւն մարդկային կեանքին նոյն իսկ ամէնէն հիմնական եւ կենսական հարցերուն մէջ։ ընկերվարականը մղուած թէ ժամանակին ընկերական, տնտեսական եւ քաղաքական պայմաններէ եւ թէ իր անհատական ձգտումներէն, տրամադրութիւններէն եւ տպաւորութիւններէն՝ կը ստեղծէ կեանքի նոր մտապատկեր մը եւ կ'ուզէ բովանդակ իրականութիւնը անոր համեմատ կերպարանաւորել։

---

1 R. Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart. Leipzig 1909, էջ 1.

Բնագէտն ու քիմիագէտը չեն գոհանար բնութեան օրէնքները կամ անոնց փոխադարձ յարաբերութիւնները խուզարկելով, յանդգնօրէն կը մտնեն փիլիսոփայութեան սահմանները, զայն քանդելու եւ անոր տեղ իրենց գիտութեան կենսազուրկ օրէնքներով նոր մը յօրինելու համար։ Բնականաբար հոս անտարբեր չեն կրնար մնալ մեր հոգեխօսներն ու մարդախօսները։ Անոնք քաջ գիտեն որ մարդ էակը մանրանկարն է բովանդակ իրականութեան, փոքրաշխարհ մը (Mikrokosmos), որուն մէջ հոգեկանին քով բուսականն ալ, անասնականն ալ եւ նոյն իսկ նիւթականը իրենց ներկայացուցիչներն ունին։

Բայց կայ կէտ մը, որուն մէջ ամէնն ալ գէթ որոշ չափով մը իրարու ձեռք կը կարկառեն. այս է բարեշրջութիւն — Evolution։ 20րդ դարու գիտնականին համար բարեշրջութիւնը տիեզերական օրէնք մըն է, որուն ազդեցութենէն ազատ չէ նոյն իսկ կրօնը։ Բայց Կանտ ըլլալու հարկ չկայ իմանալու համար թէ եւ ոչ իսկ բարեշրջութեան գաղափարին մէջ իսկական միութիւն եւ իրական գաղափարակցութիւն կայ։ Այո՛, ներկայիս նիւթապաշտներէ այնչափ անարգուած Քրիստոնէութիւնն անգամ կ'ընդունի եւ իր բազմադարեան գործնականով ալ ցուցուցած է թէ իբրեւ կրօն թէեւ անփոփոխելի սկզբունքներու վրայ հաստատուած աստուածային յայտնութիւն մըն է, սակայն սոյն աստուածայինը ժամանակաւոր էակի մը համար

ըլլալուն՝ գերբնականը կ'ենթադրէ բնականը սկզբունքին համեմատ, ենթակայ է զարգացման ներքին յառաջատուութեան մը (Prozess)։ Բայց անոնք, որոնք աստէնապաշտութեան անուամբը կը պարծին, կրօնական բարեշրջութեան տակ ուրիշ իմաստ կը դնեն. անոնց քով բարեշրջութիւն կը նշանակէ ընաշրջութիւն, այսինքն՝ նախորդը յաջորդէն պիտի զանազանուի ոչ միայն ըստ արտաքին ձեւին եւ ըստ ներքին զարգացման, այլ նաեւ ըստ էութեան եւ գոյացութեան։ Կատարեալը անկատարէն, վսեմը ստորինէն, անարգէն եւ մինչեւ իսկ անասնականէն, ահա այս է աստէնապաշտներու բարեշրջական ամենամեծ սկզբունքը։ Այս պարագային՝ բնականաբար քննադատին ուրիշ բան չի մնար, բայց քննել թէ ո՞րոնք իրաւունք ունին՝ աստուածապաշտնե՞րը թէ աստէնապաշտները, կրօնականնե՞րը թէ հակակրօնականները։ — Եգիպտացւոց քով ճշմարտութեան Դիցուհւոյն երեսը յաւիտենական շղարշով մը ծածկուած էր, եւ պատգամը մահ կը սպառնար զայն բացողներուն։ Բարեբախտաբար այսպիսի սպառնալիք մը չկայ մեզի համար, մանաւանդ թէ պարտականութիւն կայ ճշմարտութիւնը փնտռելու եւ գտնելէն վերջն ալ ընդունելու։ Մեր պատգամն է բացերես ճշմարտութեան վճռական խօսքը, զոր սակայն այն ատեն միայն կը լսենք, երբ խնդրոյ նիւթ եղող տեսութիւններուն արժէքը փորձենք մի՛շտ իրողութիւններու փորձաքարին վրայ։ Կրնայինք այս տեղ միայն այն դրութիւն-

ները յառաջ բերել, որոնց ազդեցութիւնը ներկայիս տակաւին շատ մեծ ըլլալուն՝ մեր քննութեան ալ առարկայ պիտի ըլլան. սակայն աւելի պատշաճ կը համարինք պատմական ակնարկի մը տակ ամփոփել կրօնագիտական գէթ բոլոր գլխաւոր դրութիւնները։ Կը յուսանք թէ ընթերցողը պիտի չզլանայ իր գնահատականը մեր սոյն որոշման։

ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԱԿՆԱՐԿ ՄԸ

Կրօնագիտական գլխաւոր դրութիւններու վրայ:

1. Նախապատրաստական շրջան։

Բարեշրջականութեան գաղափարը առաջին անգամ կրօնի մերձեցուցին Շելլինգ եւ Հեգել։ — Ասոնց համաձայն բոլոր իրականութիւնները գաղափարական կամ իմացական նախասկզբան մը մասերն են. ամէն մարդկային կամ անասնական եւ կամ որեւիցէ արարածական ներգործութիւն ուրիշ բան չեն, բայց եթէ ինքնին իսկ նախասկզբան ներքնոյն զանազան արտացոլացումները։ Երբ այս վարդապետութեան ուսուցիչներուն հարցընենք թէ ասով ի՞նչպէս կարելի է մեկնել տիեզերքի անկատարութիւնները՝ բայց մանաւանդ մարդկային բարոյական անկարգութիւններն ու բնական հիւանդութիւնները, կը պա-

տասխանեն որ Նախասկիզբը բարեշրջութեան կամ զարգացման յաւիտենական յառաջատութեան մէջ ըլլալով՝ ի հարկէ երբեմն ալ ինքնարտայայտութիւնները անկատար պիտի ըլլան։ Անկատատարն ալ զարգացման յառաջատութեան մէջ իւր օգտակար դերն ունի. օր. համար կը ցուցընէ թէ որն է զարգացման ուղիղ ճամբան։ Կրօնի գալով մասնաւորապէս երկու փիլիսոփաններէն իւրաքանչիւրը իւր մասնական տեսութեան համեմատ կրօնի ծագման եւ բարեշրջութեան աղիւսակ մը ունի։ Շելլինգ կրօնական յառաջատութիւնը կը նկատէ բացարձակապէս *առարկայօրէն* (objektivistisch). առասպելը կամ դիցաբանութիւնը, կ'ըսէ Շելլինգ, *հարկադրական* արդիւնք մըն է աստուածային յաւիտենական ուժերու, որոնք ի սկզբան *աշխարհակազմիկ* նկարագրաւ երեւան կու գան, ապա մարդկային հոգւոյն մէջ *պատմակազմիկ* կերպարանք կ'առնուն։ Նաեւ Հեգել կրօնական բարեշրջութեան մէջ հարկադրականութիւնը իբրեւ տիեզերական օրէնք կը պաշտպանէ, բայց իր քով յառաջատութիւնը *տրամաբանական* (logisch) ընթացք ունի։ Ահա Հեգելի կրօններու աղիւսակը ըստ իրենց զարգացման աստիճանին. 1. *Բնապաշտութիւն*, որուն *ա*) ձեւն է մոգութիւն. բ) գոյացութեան կրօններ (Ճենական եւ Հնդկական), գ) բարւոյ եւ լուսոյ (պարսկական), ցաւի (ասորական) եւ առեղծուածի (եգիպտական) կրօններ, որոնց մէջ բնապաշտութիւնը ազա-

տութեան կրօնի գաղափարին կը մերձենայ։ 2. Բանաւոր անհատականութեան՝ այսինքն վեհութեան (եբրայական), գեղեցկութեան (յունական) եւ իմացականութեան կամ կարգաւորութեան (հռոմէական) կրօններ, որոնց մէջ Աստուած իբրեւ ենթակայ կ'ըմբռնուի։ 3. Գերագոյն աստիճանը կը կազմէ Քրիստոնէութիւնը, որ առարկայ եւ ենթակայ այս տիեզերական երկու գաղափարները Աստուծոյ վրայ իրարու հետ կը հաշտեցընէ։

Սակայն այս գաղափարապաշտ (idealistisch) փիլիսոփայութիւնը երկայն կեանք չունեցաւ, վասն զի մարդկային սրտին մէջ համապատասխան գետին չգտաւ։ Քաղաքական պայմաններու հետ փոխուած էին նաեւ մարդկային ձգտումներն ու տրամադրութիւնները, որոնք իբրեւ առաջին սերմեր ցանուեցան վերածնութեան շրջանին, խմորուեցան Նեվտոնի, Լա Պլասի եւ ուրիշ բնագիտական դարակազմիկ գիւտերով, կերպաւորուեցան եւ կենսական որոշ հոսանք մը կազմեցին, երբ բնութեան ապշեցուցիչ ձայնին հետ սկսաւ լսուիլ նաեւ քաղաքակրթութեան ամենահին ազգերուն ձայնը, կ'ուզենք ըսել, երբ գտնուեցան հնդկական Ռգվեդան, պարսկական Ավեստան եւ եգիպտական, ասորա-բաբելական արձանագրութիւնները։ Մարդկութիւնը փիլիսոփայութիւն մը կ'ուզէր, որ ոչ թէ գաղափարապաշտօրէն իրերը նախայղացուած գաղափարի մը համեմատ ձեւե-

լով, այլ դրական, փորձառական փաստերով գոհացուցիչ պատասխան մը տար ինչպէս բնութեան մեքենականութեան, նոյնպէս դարերէ ի վեր անոր հանդէպ կանգնող զայն նկատող եւ քննող մարդ էակին հիմնական սկզբունքներու վրայ։ Իրականութեան քաղցը սկսած էր արդէն նեղել բովանդակ Եւրոպան՝ բայց գլխաւորաբար Գերմանիան. անոր սրտին դատարկացած խորշերը կեանք կ'ուզէին եւ կեանք կ'աղաղակէին, զոր սակայն ներկան տակաւին մատակարարելու վիճակի մէջ չէր։ Ահա ասկից շարժում մը դէպի անցեալը, ճիգ մը անցեալին մէջ հոգեկան հաւասարակշռութիւն գտնելու համար։ «Պատմական ամէն մտածութիւն ինքն իր մէջ ազատիչ բան մ'ունի արդէն, կ'ըսէ Ո. Վիլլման, վասն զի զմարդ վեր կը բռնէ ներկայէն եւ անոր բռնութիւնէն։ Այն դարերը, որոնց մէջ պատմական հոգին կը պակսի, որչափ ալ խղճի եւ մտքի ազատութեան մասին խօսած ըլլան, միշտ անազատութեան եւ ստրկութեան կնիքը կը կրեն. որովհետեւ վայրկենական հոսանքին դիմաց հակահոսանք մը չունենալուն՝ ներկային մէջ կը լուծուին կը չքանան[1]։»

Նոր շարժումն իր աշխարհակալութիւններն սկսաւ երկու ուղղութեամբ՝ դասական-բանասիրական եւ ազգային-բանասիրական։ Հետաքրքրականն այն է, որ մանրակրկիտ հե-

---

1 Otto Willmann, Geschichte des Idealismus, III. Bd· 1896, էջ 680·

տաղօտութիւններու նիւթ եղաւ ոչ այնչափ պատմութեան քաղաքականը, որչափ քաղաքակրթականը, ոչ այնչափ թագաւորներու եւ զօրավարներու քաջագործութիւններն ու ասպատակութիւնները, որչափ ժողովրդական կեանքը, նկարագիրը, գաղափարականները եւ կրթութեան աստիճանը, վասն զի ասոնք միայն կրնային իրենց կենսածարաւ հոգւոյն հարցումներուն ճշգրիտ եւ անխարդախ պատասխանը տալ։ Սկզբնաւորութիւնն եղաւ համեմատական լեզուագիտութեամբ, ըստ որում թէ՛ գտնուած յիշատակարաններն եւ թէ՛ ինքնին իսկ իրերու բնական ընթացքը զայն կը պահանջէին։ “Ինչպէս որ աշխարհք մարդկային ճանաչողութեան մէջ կը պատկերանայ, կ՚ըսէր Բէօք (Bökh), նոր շարժման գլխաւորներէն մէկը, նոյնպէս ճանաչողութիւնն ալ ինք զինք կ՚արտացոլէ լեզուին մէջ, մանաւանդ թէ անով ինքն իրեն գիտակից կ՚ըլլայ, ուստի եւ, կը հետեւցընէ, լեզուն իր մէջ կը բովանդակէ ազգի մը ամէնէն ընդհանուր գիտութիւնը։” 1767ին արդէն Հ. Գ. Կէօրդու Յիսուսեանը գաղղիական Ակադեմիային մատուցած յիշատակարանով մը գիտնականներուն մտադրութիւնը հրաւիրած էր սանսկրիտերէնի վրայ, որուն յունարէնի, բայց մանաւորապէս լատիներէնի հետ խնամութիւնը կը ցուցընէր։ Թէեւ՝ ինչպէս Մաքս Միւլլէր կը գրէ՝ “Համեստ Միսիոնարն իւր այս յիշատակարանով նորագոյն համեմատական բանասիրութեան ամէնէն կարեւոր արդիւնքներէն

մէկ քանին արդէն գտած էր[1]," բայց համեմատական լեզուագիտութիւնը այն ատեն սկսաւ լիաշոգի ընթանալ, երբ անգղիացիներէ Կալկաթայի մէջ հիմնուած "Ասիական ընկերութիւնը" իւր թարգմանութիւններով եւ անդրագոյն ուսումնասիրութիւններով սանսկրիտերէնը դիւրամատչելի ըրաւ Եւրոպացւոց։ Այնուհետեւ երեւցան Ֆր. Շլեգելի եւ Ֆր. Բոպպի նման հսկայ մտքեր, որոնք եղածն աւելի եւս զարգացուցին եւ ճիւղաւորեցին։ Մինչ այսպէս դասական ըսուած բանասէրները, որոնց ուշադրութիւնը գրաւած էին գլխաւորաբար սանսկրիտերէն, հին պարսկերէն, յունարէն եւ լատիներէն լեզուները, հնդեւրոպական լեզուին առեղծուածը մասամբ մը արդէն լուծած, մեծ թափով Ռգվետան եւ Աւեստան այլեւայլ լեզուներու թարգմանելով եւ անոնց բովանդակութիւնը հետազօտելով կը պարապէին, անդին Գերմանիայի մէջ շնորհիւ մանաւորապէս Յ. Գռիմմի չտեսնուած շարժում մը յառաջ եկաւ ի նպաստ ազգային բանասիրութեան։ Կը քննուէին, ինչ որ ժողովրդեան հոգւոյն ծնունդն էր, ինչ որ անոր անբռնազբօս կեանքին արտայայտութիւնն էր. կը հաւաքուէին զրոյցներն ու առասպելները իբրեւ նուիրական մնացորդներ Տակիտոսի նկարագրած բարոյասէր եւ բնասէր Գերմաններու։ Անցեալը իւր շունչով սկսած էր վերստին կենդանացընել գիտնական աշխարհը, եւ ահա այս

1 Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, 1870, գերմ. թրգմ. էջ 430.

շունչին ազդեցութեան տակ կազմուեցաւ նաեւ Համեմատական կրօնաքննութիւնը, անդրանիկ ծնունդ դասական եւ ազգային բանասիրական երկու հոսանքներուն միաւորութեան, զոր կը պարտինք մեծաւ մասամբ Վ. ֆոն Հումբոլդի հանճարեղ ջանքերուն։ Հումբոլդ անձամբ կրօնագէտ չէ եղած բնաւ, բայց իր եւ մասամբ մը նաեւ Բոպպի դարակազմիկ հրատարակութիւնները մարդկութիւնը լեզուագիտօրէն ցեղային զանազան խմբերու բաժնելով, ամենամեծ հնարաւորութիւնը տուին զայն ուսումնասիրել նաեւ կրօնաքննական տեսակէտէ, մանաւանդ որ լեզուագիտութեան աղբիւր ծառայող գրութիւնները գրեթէ ամբողջութեամբ կրօնական էին։

19րդ դարուն մէջ առաջին անգամ իբր կրօնախոյզ մեր առջեւ կ'ելլէ Փր. Կրէօյցէր, որ իւր Symbolik und Mythologie der Völker hauptsächlich der Griechen[1] գործին մէջ կ'աշխատէր ցուցընել թէ հեթանոսական շրջանի ազգերը երկու իրարմէ տարբեր դաւանանքներ ունէին. մին քահանայական, որ միայն նոյն դասուն ծանօթ էր եւ միաստուածական նկարագիր ունէր, միւսը ժողովրդական, որ կրօնական առասպելներով հիւսուած բազմաստուածութիւն մըն էր։ Բայց Կրէօյցէր սոյն տեսութեան եկած էր աւելի Քր. Գ. Հայնէի[2] ազդեցութեան

1 4 Հտր. Հրտ. 1810–1812։

2 Opuscula Academica I. De causis fabularum seu mythorum phisicis, 1764. – De Origine et causis fabularum Homericarum, 1777.

տակ քան բանասիրական-լեզուագիտական դպրոցին։ Հայնէի համաձայն Նախամարդը Թէեւ սկզբնաբար Աստուծոյ գաղափարը ունէր իր մէջ, բայց այս գաղափարը տակաւին շատ անզարգացեալ էր։ Անոր լեզուն վերացական գաղափարներ չունէր եւ ինքն ալ համեմատաբար շատ աւելի զգայական ըլլալուն՝ շուտով արտաշխարհային երեւոյթներէ կրօնական տրամադրութիւններու կը մղուէր, որոնք՝ երեւոյթներու համեմատ, ոմանք երկիւղով եւ ոմանք զարմանքով զինքը կը լեցընէին։ Երկիւղ եւ զարմանք միացած իրերը անձնաւորելու բնազդի մը հետ՝ ահա ասոնք են ըստ Հայնէի, բոլոր կրօնական առասպելներու ելակէտն ու աղբիւրը։

Բանասիրական-լեզուագիտական կրօնաքննութեան մէջ առաջնութեան պատիւը կ'իյնայ Ա. Կուհի[1], որ 1862էն ի վեր „Zeitschrift für vergleich. Sprachforschung“ հանրածանօթ թերթին խմբագրապետն էր։ Ինքն էր, որ Ց. Գրիմմի գերմանական դիցաբանութեան վրայ գործադրած մեթոդով առաջին անգամ մանրակրկիտ համեմատութեան ենթարկեց հնդեւրոպական կրօնները, մատնանիշ ըրաւ անոնց զարգացման աստիճանները եւ փորձեց նոյն իսկ ամենուն հասարակաց բունը որոշել։ Այս դժուարին գործին մէջ իրեն մեծ

[1] Երեւելի գործն է՝ Herabkunft des Feuers und des Göttertranks, Berlin, 1859.

զօրաւիգ մըն էր Վ. Շվարց[1], որ սակայն հնդեւրոպական եւ ընդհանրապէս դիցաբանութեան աղբեր հարցին մէջ իրմէ խոտորեցաւ, վասն զի մինչ Կունի կարծիքով հին Արիներու պաշտամունքի գերագոյն առարկան հուրն էր, Շվարց շանթը կը համարի։ Կրօնաքննութեան պատմութեան մէջ մեծ դեր կատարած են նաեւ Ռ. Լեբսիուս[2], Է. Բուրնուֆ[3], Մ. Բրէալ[4], եւ մանաւանդ Վ. Մանհարդ[5]։ Բայց բանասիրական դպրոցին ամէնամեծ կրօնախոյզն եւ միանգամայն կրնանք ըսել նոյն իսկ համեմատական կրօնագիտութեան հայրն է Մաքս Միւլլեր[6]։ Անոր կը պարտինք գիտութեանս թէ անունն եւ թէ

---

1 Der Ursprung der Mythologie, dargelegt an griechischer und deutscher Sage, 1860. — Sonne, Mond und Sterne. Ein Beitrag zur Mythologie und Kulturgeschichte der Urzeit, 1864.

2 Ueber den ersten ägyptischen Götterkreis und seine geschichtlich mythologische Entstehung, 1851.

3 La Science des Religions, 1870.

4 Hercule et Cacus, Etude mythologique comparée, 1863.

5 Germanische Mythen, 1858, գրուած աւելի Գրիմմի հետեւութեամբ. իր երեւելի աշխատութիւնն է՝ Wald- und Feldkulte der alten Germanen.

6 Գրած է կրօններու մասին՝ ա) Chips from a German Workshop, 1868, բ) Introduction of the science of Religion, 1873. գերմ. թրգմ.՝ Einleitung in die vergl. Religionswissenschaft, 1874. գ) Hilbert Lectures on the origine and growth of religion as illustrate by the religions of India, 1878. գերմ. Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens. դ) Naturalreligion, 1889. Եւն. Մենք հոս նկատողութեան առած ենք աւելի բ.ը եւ գ.ը։

գոյութիւնը. այս պատճառաւ պատշաճ է որ հոս քիչ մը աւելի ծանրանանք իրեն դրութեան վրայ։

Կրօնը արդիական գիւտ մը չէ, կ՚ըսէ Մ. Միւլլեր, այն այնչափ հին է, որչափ մարդկութիւնը։ Գրաւոր ամենահին յիշատակարանները կրօնական բովանդակութեամբ են, եւ կրօնական երակներ նշմարելի են նոյն իսկ՝ պղնձի, երկաթի եւ քարի վրայ դրոշմուած այն կոշտ եւ անարուեստ քանդակներու եւ պատկերներու վրայ, որոնք իրենց կարգին մարդկային մտքին ամենահին ծնունդներն են։ Իմաստով մը կրօնագիտութիւնն ալ այնչափ հին է, որչափ կրօնը։ Ուր կայ մարդ եւ կը շնչէ, հոն կայ նաեւ կրօն, եւ ուր կայ կրօն, հոն նոյնին գոյութեան հետ անբաժին կերպով կապուած է նաեւ անոր ուսկից ըլլալուն հարցը։ Մարդկութեան օրրանէն սկսելով մարդկային առաջին հարցումները եղած են՝ Ուսկից, Ի՛նչ եւ Ինչու են աշխարհքիս բոլոր իրերը. եւ չափազանցութիւն չէ երբեք, եթէ ըսենք թէ փիլիսոփայական առաջին հարցերը կրօնի կը պարտին իրենց ծագումը։ Բայց իսկապէս ի՞նչ է կրօնը. այս հարցման պատասխանը այս է։ — Թէպէտ այնչափ դիւրին չէ կրօնի իսկական սահմանը տալ, սակայն գէթ անոր ինչ ինչ նկարագրական յատկութիւնները կրնանք մատնացոյց ընել. արդ կրօնի համար բնորոշիչ յատկութիւն մըն է “Անսահմանի հաւատքը„։ Կրօնը իբրեւ Անսահմանին ձգտող հաստատութիւն մը ոչ միայն հնարաւոր, այլ

եւ անխուսափելի է։ Այո՛, դեռ այսօր միլիոնաւոր մարդիկ կան, որոնք "անսահման" բառին իմաստը եւ ո՛չ իսկ կ'ըմբռնեն, միայն թէ վերը ըսուածով այս միայն կը հաստատուի, որ նախնագոյն ժամանակներէ արդէն գոյութիւն ունէր "անսահման" գաղափարին՝ այսպէս ըսենք սերմնիկը, մարդկային զգայական տպաւորութիւններու մէջ. եւ թէ՝ ինչպէս որ մարդկային խելքը զգայարանքներու մասնական եւ զգալի տպաւորութիւններու միջոցաւ կը զարգանայ, այսպէս ալ հաւատքը Անսահմանին զգալի տպաւորութիւններուն վրայէն կը ձեւաւորուի։

Թէ ուսկի՛ց է այս Ուրիշը, զոր ոչ մեր զգայարանքները եւ ո՛չ ալ միտքը ստեղծած են, այս ալ կրօնական հարցին պատմական կողմն է, կ'ըսէ Մ. Միւլլեր։ — Նախապատմական ըսուած մարդու մը համար՝ պէտք է որ զգայարանքներուն տեսածէն եւ զգացածէն անդին ալ անծիր եւ անծայր երեւայ։ Մարդ կը տեսնէ ամէն ժամանակ, բայց միշտ մինչեւ որոշ կէտ մը, եւ ահա ճի՛շտ հոն, ուսկէ անդին աչքերը անբաւական են, մարդ կամայ թէ ակամայ Անսահմանին առաջին ճնշումը կը զգայ։ Այս ճնշումը զգալի բան մըն է եւ ոչ թէ լոկ տրամաբանութեան արդիւնք։ Եթէ քիչ մը չափազանց կը հնչէ ըսելը թէ մարդս իրապէս Անսահմանը կը տեսնէ, ըսելու ենք Անսահմանէն կը կրէ եւ կամ Անսահմանին ճնշման գիտակից կ'ըլլայ։ Վայրենին զայն տակաւին չճանչցած՝ կը զգայ եւ գիտէ. եւ այն անծանօթ եւ անանուն Ան-

սահմանն է, որ յետոյ հազարաւոր ձեւերով պատմութեան մէջ երեւան կու գայ։ Սկզբէն արդէն կար Անսահմանը մեր զգայական տպաւորութիւններու մէջ, եթէ չըլլար, այն ատեն Անսահման բառը կը մնար լոկ բառ։ Անոր տրուած անուններու մէջ կրնան շատ սխալներ ըլլալ, բայց սխալներու պատմութիւնն ալ իր օգտակարութիւնը ունի։ Նախամարդը, որ Անսահմանը նախնաբար լեռներու, ծառերու, գետերու, շանթի, արեգական, լուսնոյ եւ աստղներու մէջ կ'որոնէր, յետոյ սկսաւ զայն Հայր, Պահպանիչ, Արարիչ, աւելի յետոյ “Տէր Տերանց„, “Աստուած աստուծոց„ եւ հուսկ ապա յաւիտենական, անըմբռնելի եւ անիմանալի անուանել։ Այս տեսանելիէն անտեսանելին, զգալիէն անզգալին, շօշափելիէն անշօշափելին վերելքը, որչափ ալ առաջին քայլերուն մէջ անորոշ եւ տարտամ ըլլայ, բայց եւ այնպէս մարդկային բնութեան հիմնական օրէնքներէն մէկն է։

Կրօնի պատմական այս բարեշրջութիւնը ցուցընելու կ'անցնի Մաքս Միւլլեր, ծանրանալով գլխաւորաբար հնդեւրոպական, բայց յատկապէս հնդկական կրօններու վրայ։ Լսենք ինչ կ'ըսէ. — Դարձընենք անգամ մը մեր աչքերը Վեդայի հին երգերուն վրայ, անոնք ոչ թէ փայտէ կոճղներու եւ քարերու ուղղուած են, այլ գետերու, լեռներու, երկնքի, լուսնոյ, եւ արեգական, ուրեմն ոչ թէ ֆետիշ ըսուած առարկաներու. կրնանք նոյն իսկ Վեդայէն ալ

անդին անցնիլ եւ լեզուագիտական համեմատութեամբ ցուցընել ինչ որ հնդկական, յունական, գերմանական եւ իտալական Արիներու հասարակաց էր։ Արդ հին Արիները գետերու, լեռներու, արեգական եւ լուսնի որոշ կարգի գործողութիւններ կը վերագրէին. գործողութիւններ, արտայայտուած լեզուական բնագդային ձայներով, որոնք տակաւ լեզուի արմատներու վերածուեցան։ Այսպէս գետը կ'անուանէին սրացող, մռնչող կամ հերկող եւ կամ մայր (mâtar) իբր սնուցանող դաշտերու։ Այս բոլոր պարագաներու մէջ՝ ինչպէս կը տեսնուի գետը գործունեայ կը նկատուի։ Նախամարդը իրեն պէս գործօն կը կարծէր զինքը շրջապատող աշխարհը, տեսնելով ամէն տեղ այն գործողութիւնները, որոնք իրեն սովորականներն էին։ Երբ քար մը, զոր ինքը անձամբ կը սրէր, չէր նկատեր իբր միջոց կտրելու, այլ ինքնին իսկ կտրող, նաւը՝ թռչող կամ թռչուն, արօրը՝ պատառող եւ այս անունը կը գործածէր շատ անգամ նաեւ գայլը կամ կինճը բացատրելու համար (vrika), բնականաբար լեռն ալ պահպանող, եւ լուսինն ալ երկինքը չափող պիտի անուանէր (լուսին — mâs = չափող, յուն. μείς, μήν, լատ. mensis- գերմ. Monat)։ Թէ նախնաբար ամէն առարկային անունը՝ գործօն իմաստ ունէր, հետեւեալ օրինակով աւելի կը հաստատուի։ Հին Արիները թէ իր մը կայ եւ կամ գոյ անով միայն կրնային բացատրել, որ խնդրոյ նիւթ եղող առարկան այն ներգործու-

թիւնը կը կատարէ, կ'ըսէին, ինչ որ ամէն ակն-
թարթին իրենք կ'ընէին. արդ մարդկային ամէ-
նէն ընդհանուր եւ անընդհատ գործունէութիւնը
շնչառութիւնը ըլլալուն՝ արեւու, երկնքի եւ
երկրի կայութիւնը կամ գոյութիւնը կը բացա-
տրէին՝ “արեւը կը շնչէ, երկինք կը շնչէ, եր-
կիր կը շնչէ„ ըսելով: Ասոնք իրենց ազդեցու-
թեան համեմատ ուրիշ անուններ ալ ունէին,
այսպէս արեւը մերթ լուսաւորող, մերթ սնուցա-
նող եւ մերթ ալ կենդանացնող կ'անուանուէր:

Բայց մէկ քայլին կը յաջորդէ ուրիշ մը.
Արիները քիչ մը վերջը սկսան լեռներու, գե-
տերու, արեւու եւ լուսնի իբրեւ աստուած-
ներու (= devas = deus) պաշտօն մատուցանել.
Նոյն իսկ *deva* յառաջ պայծառ եւ լուսաւոր
կը նշանակէր եւ իբր վերադիր ածական վե-
րոյիշեալ անուններու կը կցուէր: “Ահա այս է
այն ուղին, որ տեսանելիէն անտեսալին, լու-
սաւոր ու պայծառ արեւէն եւ լուսնէն, որոնք
կը տեսնուէին, գետերէն, որոնք կը շօշափուէին,
առաջնորդած է Արիները *Deva*ներու, որոնք
այլեւս ոչ տեսանելի էին եւ ոչ ալ շօշափելի„:
Կրօնական այս զարմանալի զարգացողութիւնը
Մ. Միւլլեր արդիւնք կը նկատէ “լեզուի հիւ-
անդութեան„, աւելի պարզ խօսքով՝ “յետագայ
սերունդներու ատեն նախնական բառերու իմաս-
տին խանգարման„: Այսպէս ալ կը մեկնէ նաեւ
արական եւ իգական աստուածութիւններու
յառաջագայութիւնը: Իր կարծիքով նախնաբար
լեզուներու մէջ երկիր, երկինք, արեւ եւ լուսին

ոչ միայն գործօն էակներ կ'ըմբռնուէին, այլ եւ զանոնք բացատրող իւրաքանչիւր բառ քերականական սեռ մը ունէր, ոմանք արական եւ ոմանք իգական, բայց յետագայ սերունդը անոնց արժէքը չըմբռնելով՝ քերականականը դիւրաւ իրականի վերածեց։ Այսպէս Մ. Միւլլեր։

Երբ 1872ին մեր հռչակաւոր կրօնագէտը Համեմ. կրօնագիտութեան վրայ կը խօսէր, իւր ունկնդիրները կ'ապահովցընէր, որ "Կրօնական զրոյցներն ու առասպելները, որոնք իրենց վերջին ձեւին մէջ մեծաւ մասամբ մտքի հակառակ եւ անարժէք աւանդութիւններ են, պարզ, հասկընալի եւ նոյն իսկ բանաստեղծական իմաստ կը ստանան, եթէ բարձուի միայն անոնց վրայէն այն ծածկոյթը, որ զանոնք լեզուական անխուսափելի խանգարման հետեւանքով պատած է[1]։" Թէ քանինե՛րը նոյն տեսն իրեն իրաւունք տուին, չենք գիտեր, այսչափը միայն յայտնի է, որ կողմնակիցներ շատ քիչ ունեցաւ։ Ի հարկէ ասոր պատճառներէն մէկն է ինքնին իսկ իր դրութիւնը, որ որչափ գրաւիչ է արտաքուստ, այնչափ անորոշ եւ կաղ է ներքուստ։ Բազմաթիւ են անոր մէջ սրամիտ եւ ճշգրիտ հայեացքներ, լեզուագիտական ուշագրաւ վերլուծումներ, բայց բազմաթիւ են նաեւ սխալները։ Մ. Միւլլերի մեզի ընծայած "Անսահմանը" ուրիշ բան չէ, բայց եթէ երեւակայութեան եւ սրտին ճնշման տակ յառաջ եկած մտաւոր

[1] Einleitung in die vergl. Religionswissenschaft, 1874, էջ 59.

վերացական ընդհանրացում՝ մը. այսպէս "Անսահման" մը կրնայ մաթեմաթիքական կամ աստեղագիտական գիտերու եւ նոյն իսկ բանաստեղծական նուրբ եւ կենսալից զգածումներու ծնունդ տալ, բայց ոչ կրօնի, որուն Անսահմանը միշտ իրական եւ անձնաւոր ըմբռնուած է։ Բոլորովին անհիմն են նոյնպէս Աստուծոյ գաղափարին յառաջագայութեան մասին Վեդայէն եզրակացուցածները, վասն զի ինչպէս յետոյ պիտի տեսնենք, գիտութիւնը այսօր ճիշտ հակառակը կը ցուցընէ. իսկ թէ բոլոր արական եւ իգական աստուածութիւնները լեզուական սեռին իրականի վերածմամբ կազմուած չեն կրնար ըլլալ, անկէց յայտնի է, որ մարդկային լեզուներու հազիւ կէսը քերականական սեռ ունի։

Սակայն այս բոլոր անճշդութիւններն ալ Մ. Միւլլերի պէս հռչակաւոր մարդ մը գրեթէ բոլորովին առանձին ձգելու համար անբաւական էին։ Թէ՛ անոր եւ թէ՛ ընդհանրապէս բանասիրական դպրոցին տեսութիւնները հրապարակէն դուրս մղող իսկական պատճառները ուրիշ էին։ Նոր շարժում՝ մը հրապարակը գրաւած էր արդէն. եւ այս հակաշարժումը այնչափ ուժգին էր, որչափ մեծ եւ նշանակալից էին զայն յառաջ բերող ազդակները մէկ կողմանէ, եւ տկար էին միւս կողմանէ փիլիսոփայական այն հիմերը, որոնց վրայ հաստատուած էր բանասիրական կրօնաքննութիւնը։ Բանասիրական կրօնաքննութիւնը հակաշարժում՝ մըն էր

գաղափարապաշտութեան (Idealismus) դէմ, բայց անոր տեղ նոր մը չկրցաւ դնել։ Պատմաքննական մեծամեծ գիւտեր եղան, հարցեր լուծուեցան եւ հարցեր բացուեցան, բայց զանոնք միասնական աշխարհայեցութեան մը տակ ամփոփելու փոյթ չտարուեցաւ։ Փոքր թերութիւն մը չէր նաեւ այն, որ կրօնական երեւոյթներն ու առասպելները կը քննուէին լոկ լեզուագիտօրէն, մինչդեռ իրողութիւն մը, որ դարերով կեանք արտադրած է եւ կեանքի կանոն եղած է, անուանական ստուգաբանութիւնէն աւելին ունի իր մէջ. մէկ խօսքով՝ ազգախօսական եւ հոգեխօսական տեսակէտները լեզուագիտականէն նուազ դեր չունին կրօնական երեւոյթներու մեկնութեան մէջ. Պակասութիւններ էին ասոնք, որոնցմով բանասիրական-կրօնաքննական դպրոցը ինքն իրեն գերեզմանը բացաւ, տեղի տալու համար ուրիշի մը, որ ուժով իրմէ գեր ի վերոյ էր։

2. Մարդախօսական Կրօնաքննութիւն։

Ա. Դրապաշտութիւն (Positivismus)։

Կը մերձենանք այժմ դրութեան մը, որուն ներկայիս վրայ ունեցած ազդեցութիւնը դեռ կարծուածէն աւելի զօրաւոր է։ Կրօնագիտականէ աւելի փիլիսոփայական է, բայց որովհետեւ արդիական ըսուած կրօնական բարեշրջականութիւնը նախ հոս փիլիսոփայական բանաձեւերու վերածուեցաւ, նոյն իսկ կրօնագիտօրէն յիշա-

շրջող գրութիւն մըն է։ Դրապաշտութիւնը, որուն հեղինակն է Աւգոստոս Կոնտ (Auguste Compte, † 1859), իսկապէս իրապաշտութիւն (Realismus) է։ Անշուշտ իրապաշտ ձգտումներ անգոյ երեւոյթներ չէին նոյն իսկ Միջին դարու մէջ, սակայն անոնք աւելի ենթահոսանքներ (Unterströmungen) էին, եւ մարդկային կեանքի վրայ զգալի ազդեցութիւն մը չունեցան։ Իրական շարժումն սկսաւ Անգղիա, ուսկից 18րդ դարուն անցաւ Գաղղիա։ Գաղղիական յեղափոխութիւնը, որ մասամբ իրապաշտութեան արդիւնք էր, անշարժութիւն բերաւ միջոց մը, որ սակայն շուտով ընդմիջեցաւ զուգադիպութեամբ մը ճիշտ այն ատենները, երբ Գերմանիայի մէջ գաղափարապաշտութեան դէմ բանասիրական դպրոցէն հակաշարժումը սկսաւ։ Նոր շարժման գլուխներէն էր Ժիւլ Սիմոն՝ ընկերվարականութեան հիմնադիրը, բայց ամէնը գերազանցեց Ա. Կոնտ։

Կոնտի ձգտումն է մարդկային մտածութիւնն ու կեանքը իր բոլոր բազմապիսութիւններովը ամփոփել դրականի, այսինքն զգալի փորձառական աշխարհի վրայ։ Ստոյգ է, կ՚ըսէ Կոնտ, մեր փորձառութեան սահմանը տարրներու պարզ յարաբերութիւններու աշխարհ մ՚ըլլալուն՝ տիեզերքի բովանդակ իրականութիւնը չի բովանդակեր. կայ երեւոյթներու տակ անդենական իրականութիւն մը, բայց քանի որ անոր բնութիւնը մեզի բացարձակապէս անծանօթ է՝ գիտութեան ալ առարկայ չի կրնար

ըլլալ։ Ուրեմն, կը հետեւցընէ, հրաժարելու է բոլորովին Աստուծոյ եւ անմահութեան գաղափարներէ, հրաժարելու նոյնպէս բնազանցական տրամաբանութիւններէ, վասն զի ասոնք ամէնն ալ զմարդ կը մոլորցընեն։ Մարդ իր նպատակին հասած կ'ըլլայ, եթէ իւր ամբողջ կեանքն ու գործունէութիւնը աշխարհքիս վրայ կենդրոնացընէ։ Աշխարհք խառնակութիւններու քաօս մը չէ. անոր մէջ զարմանալի ներդաշնակութիւն մը եւ կարգաւորութիւն մը կը տիրէ։ Ամէն երեւոյթ որ կը գոյանայ, նոյին իսկ պատճառ կ'ըլլայ անդրագոյն երեւոյթներու գոյութեան։ Գիտութեան նպատակն է ահա իրերու այս շղթայակերպ կապակցութիւնը եւ անոնց մէջ տիրող զարգացման կամ բարեշրջական օրէնքները մատչելի ընել մարդկութեան, որպէս զի անոնցմով ճանչնայ ներկան եւ նախատեսէ ապագան՝ ինք զինքը ըստ այնմ ուղղելու համար։

Կոնտ իւր ըսածները կ'աշխատի պատմափիլիսոփայօրէն ալ հաստատել. եւ մեզի համար ամենակարեւորն ալ այս է։ Պատմութեան փիլիսոփայութիւնը կը ցուցընէ որ, կը շարունակէ Ա. Կոնտ, մարդիկ որչափ անգամ որ բնազանցական մթնոլորտներ թեւակոխելու փորձեր ըրած են, միշտ մարդկային մտապատկերներ տիեզերքի վերագրուած են. ձեւած են զայն իրենց քմքին եւ պէտքերուն համեմատ եւ նոյն իսկ զմարդ բովանդակ տիեզերական յառաջատութեան կենդրոնն ըրած են։ Մինչեւ որ այս

ցնորքներէն ազատեցաւ մարդկութիւնը, բարեշրջական բազմաթիւ շրջաններէ անցաւ, որոնք ինքը երեք գլխաւոր շրջաններու կ'ամփոփէ՝ Կրօնական, Բնազանցական եւ Դրապաշտական։ Մարդ իւր զարգացման առաջին դարերուն՝ մտքով արտաքոյ կարգի տկար եւ անփորձ, արտամարդկային երեւոյթները կը մեկնէր իւր հոգեկան ներքին վիճակները անոնց վերագրելով, զանոնք անձնաւորելով։ Կրօնական այս շրջանը կը սկսի ստորին տարրապաշտութենէն (Fetischismus) եւ կը հասնի մինչեւ յունական եւ հռովմէական ազնուացած բազմաստուածութիւնը, ուր բնութեան կոշտ ուժերը ոչ միայն կը հոգիանան, կ'անձնաւորին, այլ եւ կը մարդանան եւ մարդկային կատարելութիւններու տիպարներ կը դառնան։ Միաստուածութիւնը կրօնական նկարագիր չունի ըստ իրեն, այլ կը վերաբերի աւելի Բնազանցական շրջանին, որուն մէջ մարդիկ կը սկսին այլ եւս երեւոյթները մարդաձեւելը (anthropomorphisieren) ձգել եւ զանոնք ինքնին իսկ յառաջ բերող առարկաներու մէջ որոնել, ուսկից յառաջ եկան “նախասկիզբ„, “նախապատճառ„, “բնութիւն„, “զօրութիւն„ եւն գաղափարները։ Ուրեմն մարդկութիւնը հոս ուրիշ ցնորքի մէջ ինկաւ. յառաջ երեւոյթներու տակ եղածը կը մարդաձեւուէր, հոս վերացական գաղափարները իրականութիւն կը զգենուն։ Վերջապէս եկաւ դրապաշտութիւնը, որուն մէջ մարդկութիւնը կատարեալ ճշմարտութեան կը հասնի. մարդիկ պէտք չունին այլ

եւս ոչ աստուածաբանութեան եւ ոչ ալ բնազանցութեան։ Այսուհետեւ մեր կեանքը պիտի յանձնուի բնագիտութեան (Naturwissenschaft). անիկա միայն կարող է իր կարգաւոր օրէնքներով մեզի ուղիղ ճամբան սորվեցընել[1]։

Խնդիր չկայ, որ դրապաշտութիւնը 19րդ դարու վրայ այնչափ ազդեցութիւն պիտի չունենար, եթէ բնագիտութիւնը միջոց մը անոր հետ դաշինքի մէջ չմտնէր։ Որչափ բնագիտական գիւտերը կը բազմանային, որչափ անոնց բերմամբ մարդ բազմապիսի յարաբերութիւններով բնութեան հետ կը կապուէր, այնչափ աւելի կը փոքրկանար եւ նոյն իսկ կ'ոչնչանար մարդ բնութեան մեծվայելչութեան առջեւ։ Բնագէտներէն շատերը այլ եւս չէին ուզեր փիլիսոփայութիւն մը, որ զմարդ բնութեան համդէպ կանգնեցընէ, այլ իրապաշտութիւն մը, որ “ի հեճուկս„ մարդկային հոգեկան անկախութեան զայն ամբողջապէս բնութեան ծոցը նետէ, կապելով զայն յաւիտենապէս բնութեան հետ իր կեանքին ամբողջ ճակատագրով։ Թէ այս տեսակէտէ Գերմանիայի մէջ ինչ յանկարծական յեղաշրջում մը յառաջ բերին Լ. Ա. Ֆէօյերբախ[2], Կ. Վոգտ[3], Յ. Մա-

1 Compte Aug. Cours de philosophie positive, 12 ed., Paris 1864. եւ Système de politique positive, 1851—1854. Համռ. նաեւ՝ Die positive Philosophie im Auszuge v. Rig, übersetzt von Kirschmann, Heidelberg 1883–1884.

2 Das Wesen des Christentums, Leipzig 1841.

3 Vorlesungen über den Menschen. 1854.

լեշոթ[1] եւ Լ. Բիւխներ[2] հարկ չկայ ըսել։ Բայց բնագիտութեան կոնտի մատուցած ծառայութեան պսակն եղաւ դարվինականութիւնը։ Դարվինականութիւնը գիտութեան այն առաւելութիւնը սատարեց, որ՝ ինչ որ լամարկականութիւնը աւելի ենթադրօրէն կը հաստատէր, ինքը դրական փաստերով հաստատելու կ'աշխատի. անոր վերապահուած էր կոնտի մարդախօսական բարեշրջականութենէն ընդհանրապէս կենսախօսականին անցումը։

Դարվին, որ մասնագէտ երկրախօս մըն էր, իր դրութեան մէջ երեք հիմնական սկզբունքներ կը պաշտպանէ՝ տեսակներու փոփոխականութիւն, որ տեղի կ'ունենայ ժառանգականութեամբ եւ բնական ընտրողութեամբ. իսկ "գոյութեան կռուի„ սկզբունքը վերջնոյն հետեւութիւնն է։ Որ է ըսել՝ գործարանաւորներու աստիճանաւորութիւնն ու տարբերութիւնը ըստ Դարվինի արարչագործութեամբ հաստատուած եւ սահմանաւորուած դրութիւն մը չէ, այլ արդիւնք է պարզապէս արտաքին զանազան պատճառներու, որոնց դարաւոր համագործակցութիւնը գործարանաւոր աշխարհքի ոչ միայն զարգացման, այլ եւ գոյութեան ամենամեծ օրէնքն է։ Մարդկութիւնը բնականաբար բացառութիւն չէր կրնար կազմել

---

1 Kreislauf des Lebens, 1852. – Die Echtheit des Lebens, 1864.

2 Kraft und Stoff, empirisch-naturphilosophische Studien, 1857.

*այս տիեզերական օրէնքէն. կենսախօսական բա-
րեշրջութեան վերջին օղակն է մարդը, իսկ զայն
իրեն բախտակից աշխարհքին հետ կապող միջն-
օղակն ալ կապիկը կ'ըլլայ*[1]*։ Դարվին այլ եւս
չուզեց յառաջ երթալ. անոր համար ալ իր
դրութիւնը դրապաշտութեան հետ միանա-
կան աշխարհայեցութեան մը վերածողն եղաւ
Հ. Սպենսեր։ Բարեշրջութիւնն է ըստ սոր
պարզ՝ բայց անկապակից վիճակներէ բարդ
եւ կապակից վիճակներու անցնումը։ Տիեզերքի
ամէնէն ընդհանուր իրողութիւնն է բարեշրջու-
թիւնը, որ յառաջ կու գայ մնատարրներու*
(Atom) *խտանալով եւ շարժում սփռելով,
որով եւ տակաւ տեղի կ'ունենայ իրերու մաս-
նականացում եւ եղանակաւորում։ Յառաջա-
տութեան սոյն ընթացքը հասարակաց է ինչպէս
անկենդան, նոյնպէս կենդանի եւ հոգեկան բո-
լոր էակներուն։ Սպենսեր ազգախօսութեան ալ
ծանօթ ըլլալով՝ վայրենի ազգերու կրօնական
հաւատալիքներէն աւելի կազմած է իւր կրօ-
նական տեսութիւնը, որուն համաձայն բոլոր
կրօնները ծագում առած են* հմայապաշտու-
թենէ *կամ* նախահայրապաշտութենէ*։ Սա-
կայն այս վերջին տեսութիւնը նոյն իսկ ան-
հաւատ ազգախօսներէ ընդունելութիւն չգտաւ,
վասն զի իրեն տրամադրելի եղած աղբիւրներէն*

---

1 On the Origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured race in the struggle for life. London 1859. — Variation of animal and plants under domestication, London 1868 etc.

ոչ միայն անկողմնակալ կերպով չէ օգտուած, նկատողութեան առնլով նաեւ այն կրօնական իրողութիւններն ու երեւոյթները, որոնք իր անհատական տեսութիւններուն համաձայն չեն, այլ եւ նիւթին մերձեցած է աւելի իբրեւ փիլիսոփայ մը քան ազգախօս-կրօնագէտ մը։

Որչափ որ ալ Սպենսեր նիւթական եւ կենսախօսական աշխարհներու միջեւ զարգացման հասարակաց կամուրջ մը ձգելու փորձեր կ'ընէ, սակայն եւ այնպէս ինքն ալ տիեզերքի վերջնական հարցերու հանդէպ Կոնտի պէս անգիտապաշտ է, ինչպէս յայտնի է իր “ Սկզբունքներ[1] „ գրքէն, ուր կ'աշխատի ցուցընել որ եթէ աշխարհք ստեղծուած համարինք, եթէ յաւիտենական եւ կամ պատահական, միշտ հակասութեան մէջ կ'իյնանք, վասն զի, կ'ըսէ, այս հարցերը մեզի համար չեն։ Ուրեմն դրապաշտութիւն, երբ խնդիրը փորձառական աշխարհի վրայ է, եւ անգիտապաշտութիւն (Agnosticismus), երբ բնազանցական հրատապ հարցեր մեր սիրտը կը խռովեն եւ տարակոյսներով մեր միտքը կը լեցնեն, ահա այս է Սպենսէրի եւ Կոնտի բովանդակ խուզարկութիւններուն ուղնուծուծը։ Զարմանալին այն է, որ մենապաշտները (Monisten), զորոնք դրապաշտութեան նորագոյն ժառանգորդները կրնանք անուանել, անոր այս երկարմատեան նկարա-

---

1 H. Spenser, System der synthetischen Philosophie, I Grundsätze einer synthetischen Auffassung der Dinge, Stuttgart 1901.

գիրը բնաւ իսկ նկատի չառին։ Անոնք հակառակ Կոնտի բացայայտ արգելքներուն միջամուխ եղան բնազանցութեան սահմանները եւ անխռով սրտիւ հաստատեցին իրենց բնազանցական մենապաշտութիւնը (Monismus) այն հաստատ համոզմամբ թէ քսաներորդ դարը պիտի ըլլայ մենապաշտութեան Դարը[1]։

Ստուգիւ զգալապէս շեղած կ'ըլլայինք մեր նպատակէն, եթէ այս փիլիսոփայական դրութիւններու վրայ աւելի ծանրանայինք. անցնինք ուրեմն կրօնաքննական նորագոյն ուղղութեան, այսինքն՝ Ազգախօսական դպրոցին, որուն՝ փորձառական-պատմական մեթոդի վրայ հաստատուած խուզարկութիւնները, առանց տարակուսի նաեւ ապագայի համար տեւական նշանակութիւն ունին։

Բ. Ազգախօսական Դպրոց։

Բուշեր դը Պերթ (Boucher de Berthe) 1830ական թուականներուն ձորի մը մէջէն բազմաթիւ հնախօսական իրեր՝ այսպէս դանակ, գեղարդ, նետ, արձան եւն հաւաքած էր, զորոնք նախապատմական քաղաքակրթութեան մնացորդներ կը կարծէր։ Սակայն դը Պերթ իր ժամանակակիցներէն ծաղրուեցաւ։ Իր գիւտը այն ատեն գիտնական աշխարհի մտադրութեան առարկայ եղաւ, երբ Լյըլ անգղիացին

[1] Հմմտ. իրենց ժողովրդական մէկ թերթը, որուն անունն է „Das monistische Jahrhundert“.

1859ին այցելելով նոյն ձորը ընդունեցաւ Բուշերի տեսութիւնը եւ զայն անդրադոյն բազմաթիւ գիւտերով ալ հաստատեց։ Այնուհետեւ անխոնջ գործունէութիւն մը սկսաւ բովանդակ Եւրոպայի մէջ. Նշանաւոր են մանաւանդ Բրոկա (Broca) եւ Մորտիյէ (Mortillet) գաղղիացիները, Թոմսէն Դանիմարքացին եւ Կելլեր (Keller) Հելուետացին։ Անկորնչելի գանձեր եւ ուշագրաւ երեւոյթներ երեւան եկան երկրի ամենաթաքուն խաւերէն, յաւիտենապէս մունջ կարծուած դարեր սկսան խօսիլ եւ պատմել ինչ որ իրենցն է, ինչ որ իրենց կեանքին նկարագրական բովանդակութիւնն է։ Բայց այս ամէնը օգտակարապէս գիտութեան ալ ծառայեցընելու համար՝ պէտք էր փորձաքար մը, համեմատութեան կռուան մը։ Սոյն պաշտօնը վերապահուած էր բնազգերու քաղաքակրթութեան։ Գտնուած իրերուն ներկայացուցած քաղաքակրթութիւնը համեմատելով բնազգերու քաղաքակրթութեան հետ, տեսնուեցաւ որ մեծ զուգակցութիւն մը եւ ներդաշնակութիւն մը կայ երկուքին մէջ, այն աստիճանի, որ միոյն մթին կէտերը միւսով գրեթէ միշտ կարելի կ'ըլլայ մեկնել եւ լուսաւորել։ Հետեւութիւնը պարզ էր. քաղաքակիրթ ազգերը նախապատմական ժամանակներու մէջ բնազգերու քաղաքակրթութեան մէջ էին եւ բնազգերու ներկայ քաղաքակրթութիւնը բարձրագունէ մը անկում չի կրնար նկատուիլ, այլ դարերով պահպանումն միեւնոյն քաղաքակրթական ձեւին։ Ահա սոյն եզրակա-

ցութիւնն, որ այսօր ազգախօսութեան, ընկերա-
խօսութեան եւ ազգերու հոգեխօսութեան ա-
մենամեծ սկզբունքն է, եղաւ նաեւ համեմատա-
կան կրօնագիտութեան ամենամեծ հիմերէն
մէկը. ելակէտն է կրնանք ըսել արդի բոլոր
կրօնաքննական դրութիւններուն։ — Ուրեմն
պէտք չունինք այլ եւս նախապատմութեան
մթութեան մէջ խարխափելու. ունինք մեր
առջեւն այս վայրենի՝ եւ երբեմն շատերէն մինչեւ
իսկ անասուած եւ անկրօն կարծուած ազգերը,
որոնց կրօններու ուսումնասիրութիւնը ամենէն
ապահով ճամբան է նախապատմական շատ մը
կնճռոտ հարցեր լուծելու համար։ Դժուարին է
ի հարկէ բնազգերու ուսումնասիրութիւնը, ինչ-
պէս առաջին ուղեւորներու իրարու հակառակ
տեղեկութիւնները բաւականէն աւելի կը ցու-
ցընեն, այնպէս որ քանի մը տասնեակ տարինե-
րու պէտք եղաւ, մինչեւ որ մթնոլորտը քիչ
թէ շատ պայծառացաւ։ Բայց ո՞ր գիտութիւնը
իւր առաջին քայլերուն առանց դժուարութեան
մշակուած է։ Դժուարութիւնները անխուսա-
փելի են. կարեւորն է՝ ճշմարտութիւնը. եւ
այս մեծ նպատակին՝ աւելի քան 50 ամեայ փոր-
ձառութիւնը կը ցուցընէ, որ բնազգային ու-
սումնասիրութիւններով միայն կարելի է հասնիլ։

Ազգախօսական դպրոցին շրջանակներէն
հրապարակ ելած տեսութիւնները բազմաթիւ
են։ Կարելի է սակայն զանոնք երեք գլխաւոր
խմբերու բաժնել, եթէ նկատողութեան առ-
նունք աւելի անոնց մէջ տիրող ընդհանուր հո-

գին կամ աւելի ճիշտ հասարակաց գծերը. այսինքն՝ *Հոգեպաշտութիւն* (Animismus), *Մոգապաշտութիւն* (Magismus) եւ *Միաստուածականութիւն* (Monotheismus)։ Լուբբոքի գրութիւնը[1] եւ *Տոտեմապաշտութիւնը* (Totemismus) թերեւս բացառութիւն կազմեն։ — Տոտեմապաշտութիւն կ'ըսուի ընդհանրապէս կրօնական այն ձեւը, որուն մէջ պաշտամունքի առարկաներն են աւելի անասուններն ու բոյսերը եւ պաշտողներն ալ իրենք զիրենք այս կամ այն անասունէն եւ բոյսէն սերած կը համարին, այս պատճառաւ ալ միեւնոյն աստուածացեալ անասնոյն կամ բոյսին սերունդներն եւ կամ անոնց անուններ կրողները իրարու հետ չեն կրնար ամուսնանալ։ — Բայց պէտք չենք բնաւ մոռնալ, որ Լուբբոքի գրութիւնը ուղղակի դարւինական-բարեշրջական գաղափարներու ազդեցութեան տակ յօրինուած է եւ իր բնազգերու ուսումնասիրութիւններն ալ շատ վեր ի վերոյ եղած են։ Գալով տոտեմապաշտութեան՝ այն եւս գէթ շատ մը գլխաւոր հարցերու մէջ կու գայ կը միանայ հոգեպաշտութեան հետ. թողունք որ հետզհետէ կը պակսին իր կուսակիցները։ Ինչպէս յայտնի է տոտեմապաշտութիւնը նախապատրաստուեցաւ Ճեվընս անգղիացի կղերականէն[2], միասնական տեսութեան մը վերա-

---

1 J. Lubbock, The origin of civilisation and the primitive condition of man, 1870.

2 Jevons, Introduction of the history of Religion, 1896.

ծուեցաւ Ռ. Սմիթէն[1] եւ՝ որչափ կը յիշեմ, այժմ Ս. Ռայնախի պէս թեթեւ գիտնական մը միայն զայն կը պաշտպանէ[2]։ Տոտեմապաշտութենէ շատ տարբեր տեսութիւն մը չեն պաշտպաներ նաեւ Գ. Ֆուկար եւ Է. Նավիլ[3], որոնք կրօնի ծագումը աւելի *անասնապաշտութեան* (Animalismus) մէջ կ'որոնեն, որ սակայն՝ ինչպէս ներածութեան մէջ տեսանք, շատ խախուտ հիման վրայ հաստատուած է։

1. *Հոգեպաշտութիւն*. Դրութեանս գլխաւոր հեղինակն է *Ե. Տայլըր*[4]։ Այս մեծ ազգախօսը իր համբաւաւոր դրութիւնը կը բանայ *Դը Բրոսի* (De Brosses) սա իմաստնալից խօսքով. "Ոչ թէ հնարաւորութիւններու, այլ ինքնին իսկ մարդուն մէջ պէտք է զմարդը ուսումնասիրել. խնդիրը անոր վրայ չէ որ երեւակայենք թէ ինչ կրնար եւ կամ պէտք էր ըլլալ մարդը, այլ նկատելու ենք թէ ինչ է *ըրածը*։" Անգործարանաւոր բնութեան մեր արդի քննիչները, կ'ըսէ Տայլըր, ամէն բանէ յառաջ կ'ուզեն հաստատուն բռնել բնութեան միութիւնը, անոր օրէնքներուն անփոփոխութիւնը եւ պատճառի ու արդիւնքի որոշ յաջորդութիւնը։ Անոնք ալ Լայբնիցի հետ կ'ընդունին որ „la natur n'agit

---

1 Robertson Smith, Lecture on the Religion of the Semites, London 1889 եւ Journal of Philology, Vol. IX.

2 Հմմտ. Cultes, Mythes et Religion, Paris 1905. Orpheus, Histoire générale des Religions, Paris 1909.

3 Տես վերը, էջ 6։

4 Հմմտ. E. Tylor, Primitive Culture, 2 vol., London 1872. Գերմ. Թրգմ. Spenzel W. J. und Pocke, Leipzig 1873.

jamais par saut" եւ թէ «ոչինչ կը պատահի առանց բաւական պատճառի»։ Անասուններու եւ բոյսերու ուսումնասիրութիւններու մէջ ալ կ'ընդունուին այս մեծ գաղափարները։ Բայց հազիւ թէ մարդկային հոգեկան ներգործութիւններու կը մերձենանք, հոն յանկարծ ըմբռնումները կը փոխուին եւ շատերը կը սկսին վերապահ դիրք մը բռնել։ Արթեւալ մարդիկներու շատ անբնական կու գայ ընդունիլը թէ մարդկութեան պատմութիւնն ալ բնական պատմութեան էական մէկ մասն է, թէ մեր գաղափարները, կամքը եւ գործքերը օրէնքներու կը հետեւին, որոնք այնպէս անսասան եւ հաստատուն են, ինչպէս այն օրէնքները, որոնք ալիքներու շարժումը եւ կամ բոյսերու եւ անասուններու աճումը կ'որոշեն։

Թէ բնազանցական փիլիսոփայութիւնն եւ աստուածաբանութիւնը ինչ կ'ըսեն աշխարհքիս վերջնական հարցերու մասին, ինչ ընդհանրապէս մարդուն եւ կամ անոր կրօնին մասին, ատոնց վրայ չ'ուզեր խօսիլ Տայլըր, մանաւանդ թէ այս սահմանները կարելի եղածին չափ շուտով կ'ուզէ թողուլ եւ ուրիշ խոստմնալից ճամբորդութիւն մը սկսիլ. Ճամբորդութիւն մը՝ փորձառութեան իրեն մատակարարած սկզբունքներու համաձայն։ Գլխաւոր ուղեցոյցն է պատմութիւնը բառին ընդարձակ իմաստով։ Առնունք, կ'ըսէ, պատմութիւնը մեզի իբր առաջնորդ եւ կը տեսնենք, որ քաղաքակրթութեան զանազան աստիճաններու մասին տեսութիւն մը կը մատուցանէ, որ իրական փորձառութեան վրայ

Հաստատուած է. այս տեսութիւնն է բարեշրջականութիւն, որուն մէջ թէ՛ բարեշրջութիւնը եւ թէ՛ յետաշրջութիւնը իրենց օրինաւոր տեղն ունին։ Բայց որչափ որ պատմութիւնը մեր դատանիշը կը մնայ, զարգացումը առաջին, իսկ յետադիմութիւնն երկրորդ տեղը պիտի բռնէ, վասն զի քաղաքակրթութիւնը չի կորսուիր, ցորչափ մարդկութենէ տակաւին չէ ժառանգուած։ Բնական է, մարդկային ընդհանուր զարգացման նկատմամբ ըսուածը՝ կ'արժէ նաեւ կրօնի համար։ Կրօնն ալ զարգացման տաժանելի ճամբորդութիւնն ըրած է, այն ալ ամենափոքրէն, ամենաստորինէն եւ ամենէն մանկական կարծուածէն առած է իր գոյութիւնն ու աճումը։ Լաւ միտ դնենք հետեւեալ տողերուն։ “Ամենօրեայ փորձառութեան իրողութիւններն առասպելներու վերածող ամենէն առաջին եւ նշանաւորն է բովանդակ բնութեան կենսունակ (belebt) ըլլալուն հաւատքը, որ իր գերագոյն ձեւին մէջ մինչեւ անձնաւորութեան գաղափարին կը բարձրանայ։ Մարդկային հոգւոյն այս ոչ ցանցառ եւ ոչ ալ պայմանական արգասիքը անջնջելի կերպով կապուած է այն նախնական հոգեկան վիճակին հետ, որուն մէջ մարդը ամէն երեւոյթի տակ հոգեկան կեանքի մը եւ կամքի մը ներգործութիւնը կը նկատէր։„ Ահա այս զարմանալի եւ տարօրինակ իրողութեան տակ ծածկուած է բոլոր կրօններու ծագման կնճռոտ հանգոյցը. եւ Տայլըրի դրութիւնն ալ ասկէ՛ց կ'առնու իր անունը։ Ի հարկէ հոգեպաշտութիւնը նկարագրական է

աւելի բնազդներու համար, միայն թէ բարեփոխուած ձեւի տակ կը հասնի մինչեւ մեր օրերը։ Կը բաժնուի երկու գլխաւոր վարդապետութիւններու, որոնք սակայն միասնական վարդապետութեան մը մասերն են. առաջինը կը հայի անհատական հոգիներու, որ մահուանէ վերջն ալ դեռ կ'ապրին, երկրորդը կը հայի ոգիներու (Geister), որոնցմէ ոմանք մինչեւ ամենազօր աստուածութիւններու կարգը կը բարձրանան։ Նախամարդը կը հաւատար որ ոգիներու ազդեցութեան ենթակայ են աշխարհքիս բոլոր պատահարները. եւ որովհետեւ նաեւ կը հաւատար որ անոնք մարդուն հետ ալ յարաբերութեան մէջ կրնան մտնել եւ մարդկային գործողութիւններէ հաճոյապէս կամ անհաճոյ կ'ազդուին, բնականաբար անոնց գոյութեան հաւատքը անդիմադրելի կերպով ուշ թէ կանուխ պիտի առաջնորդէր իրական յարգութեան եւ պաշտութեան։

Բայց նախամարդը ինչպէս եկաւ հոգւոյ գաղափարին, ինչ էին այն պատճառները, որ զինքը մղեցին արտաքին աշխարհի զանազան իրերու անկախ հոգիներ վերագրելու։ Այս հարցման պատասխանը Տայլըրի դրութեան ամենահետաքրքրական մասն է։ "Ինչպէս կ'երեւայ, երկու կարգի կենսախօսական հարցեր՝ խորհող մարդկան եւ նոյն իսկ քաղաքակրթական ամենէն ստորին աստիճանին վրայ գտնուող նախամարդուն վրայ խոր տպաւորութիւն կը թողուն։ Նախ թէ ինչ բանի վրայ կը կայանայ կենդանի եւ մեռեալ մարմիններու տարբերութիւնը, ինչ է

արթնութեան, քնոյ, յափշտակութեան, հիւանդութեան եւ մահուան պատճառը եւ ինչ են այն մարդկային կերպարանքները, որոնք տեսիլներու եւ երազներու մէջ մեզի կ'երեւան։ Վայրենի փիլիսոփան, որ այս երկու կարգի երեւոյթները կը տեսնէ, գործնականին մէկը միւսին մերձութեան կը ծառայեցնէ, կազմելով երկուքէն ալ գաղափար մը, զոր մենք ճիւաղ, ոգի կամ հոգի կ'անուանենք[1] „։ Ուրեմն հոգւոյ գաղափարին հիմը կը կազմեն մէկ կողմանէ քնոյ, յափշտակութեան, հիւանդութեան եւ մահուան երեւոյթները եւ միւս կողմանէ բանդագուշանքներն, երազներն ու տեսիլները։ Առաջին կարգի երեւոյթներուն մէջ նախամարդը զմարմինը իր կենսատու սկզբէն զրկուած կը կարծէր, իսկ երկրորդ տեսակ երեւոյթներուն մէջ տեսաւ որ կենսատու սկիզբը առանց մարմնոյ ալ կրնայ ապրիլ, ուսկից ինքն իրեն կը հետեւէր հոգւոյ անմահութիւնը, որ իր կարգին հիմն եղաւ նախահայրերու պաշտաման։ Նախամարդը հարց պաշտամունքին վրայ կանգ չառաւ, անկից անցաւ զուտ հոգիներու գաղափարին եւ ստեղծեց հոգիներու աշխարհք մը, ոմանք բարի, ոմանք չար, զորոնք հաշտեցնելու համար ամէն միջոց կը գործածէր։ Եւ որովհետեւ զինքը շրջապատող բոլոր էակներն ալ ըստ ամենայնի ինքն իրեն նման կը նկատէր, սկսաւ զանոնք ալ հոգիէ եւ մարմնէ բաղկա-

1 Հմմտ. Die Anfänge der Kultur, Թրգմ. գերմ., էջ 422։

ցած համարիլ։ Հոգիներու սկզբունքը տակաւ տակաւ ներձեցուեցաւ բովանդակ բնութեան, եւ այսպէս յառաջ եկաւ բնապաշտութիւնը, որ միանգամայն սկիզբն է բնապաշտական փիլիսոփայութեան։ Ասով կը մտնենք արդէն քաղաքակիրթ ազգերու կրօնական սահմանները. մարդիկ այլ եւս թանձրացեալ եւ շօշափելի իրերը չէին հոգիացըներ, աստուածացըներ, այլ ամբողջ տեսակը, հաւաքականը, ընդհանուրը, գաղափարականը։ Երկնից, երկրի, հրոյ, ջրոյ, շանթի, իմաստութեան, արդարութեան եւ առանձնայատուկ ազգային աստուածները՝ այս կրօնական բարեշրջութեան բնական հետեւութիւններն են։

Ըստ Տայլըրի միաստուածութեան զարգացումը ամէն անգամուն միակերպ չէ եղած։ Միաստուածութիւնը յառաջ եկած է կամ բազմաթիւ աստուածներու մէջէն մէկը գերագոյն համարելով կամ աշխարհահոգի (Weltseele) գաղափարէն, որուն կը վերագրէին միւս աստուածներուն բոլոր կատարելութիւնները եւ կամ՝ զայն կը նկատէին անորոշ, անանուն աստուածութիւն մը, որ որոշ կերպարանք չունի եւ մթութեան մէջ խաղաղութեամբ կ՚ապրի նիւթական աշխարհի ետեւը եւ մարդիկներու հանդէպ ողորմած է եւ անոնց պաշտօնը սիրով կ՚ընդունի։ Ըստ այսմ միաստուածութիւնը կրօնական զարգացման վերջին աստիճանն է եւ մարդկային անդրադարձ միտքը դարերու պէտք ունեցաւ, մինչեւ որ զայն իրեն ներկայ բարձրութեան

հացուց. այս պարագային բնականաբար բնագ-գերու միասնութեան մասին խօսք անգամ չի կրնար ըլլալ. եւ արդէն իսկ Տայլըր բացայայտ կերպով կը յայտարարէ թէ բնագգերու քով միասնութեան հետքն անգամ չկայ, եւ թէ կրօնի ստորին աստիճաններուն մէջ ալ թէեւ բարւոյ եւ չարի երկարմատեան դրութիւնը կար, բայց "բարի" եւ "չար" գաղափարները ոչ թէ բարոյական, այլ օգտակար եւ վնա-սակար իմաստով կ'առնուէին: Մէկ խօսքով նախամարդուն կրօնը բարոյական նկարագիր չունէր եւ առաջին անգամ զարգացեալ բազ-մաստուածութեան, բայց մանաւանդ քրիստո-նէութեան մէջ կրօնի եւ բարոյականութեան միջեւ սերտ առընչութիւն մը հաստատուեցաւ:

Այս սկայագործ դրութիւնը ամենամեծ ընդունելութիւնը գտաւ թէ կրօնախոյզներու եւ թէ ընդհանրապէս անոնց քով, որոնք՝ եթէ բառին խիստ առումով բարեշրջական չէին, բայց եւ այնպէս միտութիւն ունէին ինչպէս մարդ-կային քաղաքակրթութիւնը, նոյնպէս կրօնը աւելի դրապաշտական-դարվինական բարեշրջա-կանութեան համեմատ մեկնելու: Անշուշտ հո-գեխօսական նկատումներ մեծապէս նպաստած են հոգեպաշտութեան տարածման, բայց տա-րակոյս չկայ, որ Տայլըրի յաջողութիւնը վե-րագրելու է աւելի իր հմտութեան եւ բազմա-կողմանիութեան: Անիկա իր նիւթին տիրած էր կատարելապէս, պայծառ եւ արդիական էին անոր տեսութիւնները եւ ձգող ապացոյցները,

զորոնք մեծաւ մասամբ բնազգերու վրայ կատարուած ուսումնասիրութիւններէ քաղած էր։ Ամենէն աւելի այս առաւելութիւններով կրցաւ Հոգեպաշտութիւնը բնապաշտական Դպրոցին կողմանէ յարուցուած բոլոր դժուարութիւնները չեզոքացընել, եւ ինչպէս արդիւնքը կը ցուցընէ՝ Մ. Միւլլէր եւ իր ընկերները նոր շարժման բուռն հոսանքին չկրցան այլ եւս դիմադրել։

Հօս յիշատակութեան արժանի են մանաւանդ Կ. Պ. Տիլէ (C. P. Tiele), Գոբլետ դ'Ալվիելլա (Goblet d'Alviella), Լիպպերտ Յ. (Lippert J.) եւ Գ. Վունդ (W. Wundt), որոնք սակայն՝ Տայլըրեան հոգեպաշտութիւնը բարեփոխելով միայն կ'ընդունին։ Տիլէի համաձայն՝ փիլիսոփայութենէն եւ գիտութենէն ընդհանրապէս ընդունուած ճշմարտութիւն է թէ մարդկային հոգին, որչափ որ ալ իր ներգործութիւնները զանազան ըլլան, միութիւն մը կը կազմէ։ Այս հոգւոյն ամենէն անհատական կամ անձնական բանը, որ կայ, ուրիշ խօսքով՝ այն կենդրոնը, որուն վրայ մարդկային հոգեկան բոլոր ներգործութիւնները կ'ամփոփուին, այն գործնական աշխարհայեցութիւնն է, զոր մէկ խօսքով իր կրօնական համոզումը կ'անուանենք։ Կրօնը կենդրոնական նշանակութիւն ունի, բայց սակայն ամէն ժամանակ մեզի նոյն ձեւի տակ չի ներկայանար։ Բնազգային կրօններէ դատելով՝ կ'ընդունի որ նախապատմական մարդուն կրօնը հոգեպաշտական նկարագիր ունէր, ուսկից սակայն՝ կ'ըսէ բնաւ չի հետեւիր որ կրօնը

Հոգեպաշտութենէ յառաջ եկած է։ Հոգեպաշտութեան առաջին ձեւն է Բազմակենսապաշտութիւն (Polysoïsmus), որուն կը յաջորդէ Բազմոգեպաշտութիւն (Polydämonismus)[1]։ Կոբլեդ դ'Ալվիելլա Հոգեպաշտութեան մասին Տիլէն տարբեր կարծիք մը չունի, միայն կրօնի սկզբնական ձեւի նկատմամբ ինքը քիչ մը աւելի յառաջ կ'երթայ։ Կոբլեդ կ'ընդունի նախահոգեպաշտական շրջան մը, որուն մէջ մարդ ամէն շարժուն իր փոխանակ ոգեւորելու, կ'անձնաւորէր այնպէս, ինչպէս ինք զինքը։ Այս շրջանը կ'անուանէ Մենապաշտօնի շրջան (Monolatrie), վասն զի այս միջոցին պաշտաման առարկան ըստ իրեն՝ որչափ կ'երեւայ բարձրագոյն էակ մըն էր[2]։ Լիպպերտ առանց մեծամեծ փոփոխութեան կ'ընդունի Տայլըրի դրութիւնը, իր ընծայած նորութիւնն է Հոգեպաշտութեան պարզապէս Իսրայելացիներու կրօնին մերձեցումը[3]։ Յիշենք հոս նաեւ Ա. Ռեվիլ[4], որ թէեւ իր երբեմնի բնապաշտական տեսութենէն բոլորովին չ'ուզեր

---

1 Einleitung in die Religionswissenschaft. Թրգմ. G. Gehrich, Gotha 1899.

2 L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire, Paris 1892. De l'emploi de la methode comparative dans l'étude des phénomènes religieux (Revue de l'histoire des religions 1901). Transactions of the third intern. Congress for the history of religions, Oxford 1908.

3 Der Seelenkult in seiner Beziehung zur althebräischen Religion, Berlin 1881. — Հմմտ. նաեւ Լիպպերտ, Պատմութիւն քաղաքակրթութեան (Եփրեմեան Եզգարդ. ժողովածոյ Հատ. Ե), Մոսկուա 1908։

4 A. Reville, L'evolution religieuse, Paris 1898. Հմմտ. նաեւ A. Reville, Histoire des Religions II, էջ 237.

Հրաժարիլ, բայց եւ այնպէս մեծ նշանակութիւն կու տայ հոգեպաշտութեան, երբ կրօնի նախաշրջանին համար բնապաշտութեան քով նաեւ հոգեպաշտութիւնը կ'ընդունի իբրեւ գործօն կարեւոր ազդակ մը։

Հոգեպաշտութեան ամենամեծ համօկիրն ու միանգամայն բարեփոխողն եղաւ Գ. Վունդ, գերմանացի հանրածանօթ փիլիսոփան, որ իր “Ազգերու հոգեխօսութիւն„ հսկայ աշխատութեան մէջ կը ջանայ անոր նոր փայլ մը տալ, ամրացընել անոր հիմերը հոգեխօսական եւ փիլիսոփայական հանճարեղ եւ սրամիտ անդրադարձութիւններով եւ տկար կարծուած կողմերն ալ բարեձեւել աւելի փորձառական եւ ընդունելի տեսութիւններով։ Կրօնի ծագման եւ ընդհանրապէս զարգացման համար երեք իրարմէ անկախ աղբիւրներ կը զանազանէ, որոնք սակայն իրարու հետ սերտ կապակցութեան մէջ են կամ աւելի ճիշտ զիրար կը լրացընեն եւ կը կատարելագործեն։

ա. Հոգւոյ գաղափարէն կը ծնանի ոգիներու (Dämon) գաղափարը։ Նախամարդը զանոնք կը նկատէ գերմարդկային զօրութիւններ, ոմանք բարի եւ ոմանք չար, ըստ հետեւորդի մարդուն հանդէպ վնասակար եւ կամ օգտակար. այս երկարմատականութեան (Dualismus) բնական հետեւութիւնն է յարգութեան պաշտօն մատուցանել այն ոգիներուն, որոնք իրենց բարերար ազդեցութիւններով կ'օգնեն մարդուն եւ կը պաշտպանեն անոր տունն ու անասունները,

եւ՝ հաշտեցընելու աշխատիլ չարերը, որպէս զի որ եւ իցէ վնաս մը չհասցընեն։

բ. Դիցաբանական երեւոյթներու երկրորդ աղբիւրն է տիեզերքը։ Երկինք իր անթիւ անհամար աստղերով, արեւ եւ լուսին իրենց շրջաններով եւ երկիրս իր բազմապիսի զարմանալի երեւոյթներով՝ այնպիսի հսկայ իրականութիւններ են, որոնք ուշ թէ կանուխ նախամարդը դիցաբանելու պիտի առաջնորդէին։ Այսպէս երկնքի եւ երկրիս ծոցէն բարձրացան մեծամեծ աստուածներ, որոնք սակայն ի սկզբան լոկ գերաշխարհիկ, անանձնաւոր զօրութիւններ կը նկատուէին։

գ. Երրորդ աղբիւրն է դիւցազներգութիւնը։ Դիւցազներգութեամբ կրօնի զարգացման մէջ երկու կարեւոր տարրներ կը մտնեն. նախ՝ անուանի մարդիկ կ'աստուածանան, որուն հետեւութեամբ մարդուն եւ ընդհանրապէս աստուածներու միջեւ սերտ յարաբերութիւն մը կը հաստատուի, եւ երկրորդ՝ դիւցազներու շնորհիւ բնադիցաբանական (naturmythologisch) աստուածները մարդու պէս կը սկսին անձնաւոր մտածուիլ, որով եւ կ'ըլլան աստուածներ բառին ամենակատարեալ իմաստով։ Միաստուածութիւնը կրօնի զարգացման վերջնական ձեւն է ըստ Վունդի, որ սակայն յառաջ եկած է աւելի փիլիսոփայութեան քան թէ դիցաբանութեան ազդեցութեան տակ[1]։

---

1 W. Wundt, Völkerpsychologie, 2. Bd., II. Mythus und Religion, Leipzig 1906.

Պէտք է խոստովանիլ, որ Վունդի հոգեպաշտութիւնը շատ աւելի կատարեալ է քան Տայլըրինը։ Այսու հանդերձ Վունդ անգամ չկրցաւ հոգեպաշտութեան միահեծան տէրութիւնն ապահովել, վասն զի հրապարակը գրաւած էին արդէն երկու վտանգաւոր հակառակորդներ, երբ իր "Ազգերու հոգեխօսութիւնը" առաջին անգամ լոյս տեսաւ։ Այս հակառակ դրութիւններն են *Մոգապաշտութիւն* եւ *Միաստուածականութիւն*, որոնք թէեւ հոգեպաշտութեան նշանակութիւնը բոլորովին չեն ուրանար, բայց եւ այնպէս շատ զգալի կերպով կը հեռանան անկէց այնպիսի հարցերու մէջ, որոնք հոգեպաշտական դրութեան համար կենդրոնական նշանակութիւն ունին։

2. *Մոգապաշտութիւն*. Դրութեանս նախակարապետն է *Փրացեր*[1]։ Որչափ որ ալ Ֆրացեր կրօն եւ մոգութիւն իրարու հետ չ'ուզեր բոլորովին միացընել, սակայն գործնականին մոգութեան այնպիսի դեր մը կու տայ որ կրօնական ո՛ր եւ իցէ գործողութիւն կամ երեւոյթ չէ կարելի մեկնել առանց մոգութեան։ Իրեն համաձայն նախամարդուն միտքը գրաւուած էր երկու հիմնական գաղափարներէ. Նախ թէ աշխարհքս լի է արտամարդկային *անձնաւոր* էակներով եւ երկրորդ թէ անոնց բարի կամ չար տրամադրութիւնները օգտակարապէս գործածելու համար միակ միջոցն է *մոգութիւնը*, զոր Ֆրացեր նախապատմական շրջանին գերա-

1 Համմ. J. S. Fratzer, Golden Bough, London 1890.

գոյն գիտութիւնը կ'անուանէ։ Աղօթք եւ զոհ այն ատեն գոյութեան իրաւունք ստացան, երբ բնութեան զօրութիւնները կամաց կամաց մեծամեծ աստուածներ եղան։ Այս վարդապետութենէն իրական մոգապաշտութեան անցնելու համար քայլ մը միայն պէտք էր, այն ալ առաւ Կինգ[1]։

Կինգ անկեղծաբար կը խոստովանի, որ նախամարդուն վիճակին վրայ դրական որոշ տեղեկութիւն մը չունինք եւ չենք իսկ գիտեր թէ կա՞յ արդեօք ներկայիս ցեղ մը, որ մարդկային մտաց զարգացման ամենասկզբնական նախադիպը ներկայացընէ։ Այսու հանդերձ հաստատուած քանի մը հոգեխօսական պատճառներու վրայ կը մերձենայ խուզարկութեան եւ կը զանազանէ երկու հիմնական զօրութիւններ, որոնք ըստ իրեն նախապատմական քաղաքակրթութեան եւ մանաւանդ կրօնի զարգացման մէջ մեծ դեր խաղացած են։ Առաջնոյն տակ կ'երթան բոլոր մարդկային եւ անասնային առանձնայատկութիւնները, զորոնք ինքը “իմացական„ կ'անուանէ, իսկ երկրորդ կարգին կը վերաբերին իրմէ “անանձնաւոր„ կոչուած ֆիզիքական եւ քիմիական զօրութիւններն ու երեւոյթները։ Արդ նախամարդը այս երկու կարգի զօրութիւններէն ալ բնական եւ գերբնական հետեւութիւններ կը հանէր։ Բնական է

1 Հմմտ. J. H. King, The Supernatural its Origin, Natur and Evolution, London 1892. — Հմմտ. նաեւ Schmidt W., Der Ursprung der Idee Gottes, էջ 417-430.

ըստ Կինգի տեսանելին ու շօշափելին, ասոր հակառակ գերբնական է ինչ որ անդրաշխարհային կամ անտեսանելի է։ “Իմացական„ ներքէ հանուած գերբնական եզրակացութիւնը հոգւոյ գաղափարը յառաջ կը բերէ, իսկ “անանձնաւոր„ ներքէ կը ծնանին բարւոյ եւ չարի կամ երջանկութեան եւ դժբախտութեան գաղափարները, որոնց բնական հետեւութիւնն է մոգութիւնը։ Մարդուն քով անանձնաւորներու ազդեցութիւնը յառաջ է, հետեւաբար մոգապաշտութիւնն ալ յառաջ է հոգեպաշտութենէ։ Կինգ բացայայտ կերպով կ'ըսէ. “Ինչ որ հոս ապացուցանել կ'ուզենք, այս է որ գերբնական հաւատքին անանձնաւոր ձեւերը անձնաւորէն յառաջ են։„ Արեւ եւ լուսին ի սկզբան անդ հասարակ քարերու նման լոկ գերբնական զօրութեան մը կրող կը նկատուէին, յետոյ սկսան անոնք մինչեւ անձնաւորութեան բարձրանալ եւ մարդկային զանազան առաւելութիւններով օժտուիլ։ Պատճառն այն է որ ի սկզբան անդ ոչ թէ հոգեկանը, այլ բնութեան արտակարգին կամ անբացատրելին ամենէն աւելի մարդուն մտադրութիւնը կը գրաւէր։ Երբ մարդուն եւ անասնոյն առջեւ անբացատրելի իրողութիւն մը ելլէ, երկուքին ալ առաջին գործքն է իմանալ թէ կարելի՞ է արդեօք անկից քարիք մը հանել. եթէ կարելի է, կ'ուզեն զանիկա ստանալ՝ իր եղած պարագային, իսկ եթէ գործողութիւն է, երկուքն ալ կը ջանան զայն իրենց օգտին գործածել։ Բայց եթէ չեն կրնար

խնդրոյ նիւթ եղող իրողութենէն բարիք մը հանել, անասունը առանց այլ եւ այլի կը փախչի առարկայէն. այնպէս չէ սակայն մարդուն քով։ Անբացատրելի կարծուածին մարդը խորհրդական բացատրութիւն կու տայ եւ մինչեւ իսկ ընդունակութիւններ կը վերագրէ։ Արտակարգի առարկան կրնայ կամ հաճոյական եւ կամ անհաճոյ յատկութեամբ ըլլալ. առաջին պարագային նախամարդը յուսոյ տրամադրութիւն կ'ունենար, երկրորդին՝ վախի եւ դժբախտութեան։ Ուրեմն եթէ իրը երջանկաբեր էր, միջոցով մը (այսինքն մոգութեամբ) կ'ուզեր զայն ստանալ, իսկ եթէ վնասաբեր, կը վախնար անկէ եւ կը փորձէր նոյնպէս մոգութեամբ անոր ազդեցութիւնը իր թշնամիներուն վրայ անցընել։ Ահա բարւոյ եւ չարի այս ընդհանուր զգացումները կը կացուցանեն կրօնի առաջին սերմերը։

Մոգապաշտական դրութեան կուսակից են նաեւ Կիւյօ եւ Ե. Լեման, որոնց գրութիւնները հայ մտաւորականներէն շատերուն ծանօթ են արդէն։ Կիւյօ կը բաղձայ աւելի բազմակամապաշտութիւն (Panthélisme) անուանել մարդկային զարգացման նախաւոր շրջանը։ "Բազմակամապաշտութիւն բառը, կ'ըսէ, եթէ քիչ մը բարբարոսական չի հնչեր, աւելի լաւ կը բացատրէ մարդկային մտաց այն նախաւոր վիճակը, որուն մէջ մարդ ոչ թէ՝ առաւել կամ նուազ չափով մարմիններէ տարբեր հոգիներ կը վերագրէր բնութեան, այլ լոկ դիտաւորու-

թիւններ, բաղձանքներ եւ կամեցողութիւններ, որոնք ինքնին իսկ առականներու յարակից կը մտածէր[1]։ „Նախամարդը անասնոյ պէս զուրկ էր մինչեւ իսկ պատճառականութեան գաղափարէն, անոր համար ալ գործիքը, զոր կը գործածէր, չէր նկատեր իբր միջոց գործելու, այլ իբրեւ օգնական եւ ընկեր։ Անոր առջեւ բովանդակ բնութիւնը կենսունակ էր. կենդանաւոյ եւ անկենդանի տարբերութիւն չկար։ Երկարմատեան էր սակայն իր բնահայեացքը (Naturanschauung). իր շուրջը բոլորած կը տեսնէր դաշնակիցներու եւ թշնամիներու բազմութիւն մը, որոնց հետ միջոցով մը յարաբերութեան մէջ պէտք է որ մտնէր. այս միջոցն էր մոգութիւնը։

Ե. Լեման[2] ինք զինքը քիչ մը այլազգ կը բացատրէ։ Հաստատելէն վերջը թէ կրօնի նախնական ձեւին նկատմամբ շատ քիչ բան գիտենք, զմեզ մտադիր կ'ընէ բնազգերու մէջ տիրող մոգութեան, որ ըստ իրեն միակ ապահով միջոցն է նախնական կրօնականութեան (Religiosität) վրայ գիտնական համոզում գոյացընելու համար։ Բնազգերու ամենօրեայ գործնականն է մոգութիւնը, զոր իրենց ամենակարեւոր բանը կը համարին, որով բնութիւնը յաղթահարել, չարը հեռացընել եւ

1 Հմմտ. Irreligion de l'avenir, Paris, p. 31.

2 Հմմտ. Die Kultur der Gegenwart. I. Bd. Die Anfänge der Religion, 1906.

հոգիներու վրայ իշխել կը կարծեն։ — Բնամարդուն (Naturmensch) աչքեւ մտածուած գաղափարը ինքնին իսկ իրականութիւնն է. Անձրեւի վրայ կը մտածէ անձրեւաբերը, իրականին՝ անձրեւը պէտք է որ գայ։ Արուեստական փոշի կը հանուի ամպ ձեւացընելու համար եւ իրական ամպերը շուտով երկինքը պիտի պատեն։ Այս գործողութիւնները, կը դիտէ Լեման, խորհրդական իմաստ չունին, ասոնցմով պատճառական աղերսներ յառաջ կը բերուին։ «Նմանութիւնը ամէն պարագային կրնայ երբեւ պատճառ նկատուիլ. վագրին արիւնը անպարտելի զօրութիւն կը մատակարարէ, ինչպէս նապաստակին սիրտն ալ վախ կ'ընէ։

Նախամարդուն համար նմանութենէն աւելի նշանակութիւն ունի իրի մը կամ անձի մը ամենափոքր մասին անգամ գրաւումը։ Pars pro toto սկզբունքը նախապատմական դրամաբանութեան կարեւոր սկզբունքներէն մէկն էր. անոր համար ալ կախարդը միշտ կրնայ կախարդել այն մարդը, որուն մազը կամ եղունգը եւ կամ զգեստն ունի իր քովը։ Այս հոգեխօսութեան հետ սերտիւ կապուած է նախամարդուն բնահայեացքը, զոր կը բաղձայ Լեման փոխանակ հոգեպաշտութեան աւելի բնութեան հոգիացում անուանել։ Սահման մը չկայ առարկայի եւ հոգւոյ մէջ. ամէն բան հոգիացած է, ամէն բան կամեցող եւ կամքի ենթակայ է։

«Թէ մոգութիւնը կրօնի ամենանախնական աստիճանը կը կացուցանէ, գլխաւորաբար կը ցուցուի անով որ մոգութիւնը ո՛չ աստուածներու, ո՛չ ոգիներու եւ ո՛չ իսկ քահանաներու եւ պաշտամանց հետ անհրաժեշտօրէն կապուած է։ Գործողութիւն ինքն իրեն բաւական է։ Զայն գործադրել գիտցողը՝ արդէն բաղձացուած զօրութիւնը ունի։

Այսպէս կը կարծէ Եդուարտ Լեման. եւ կը զարմանայ Ա. Լանգի եւ անոր բազմաթիւ հետեւողներու վրայ, որոնք դեռ կը համարձակին միաստուածականութիւնը պաշտպանել իբրեւ առաջին ձեւ կրօնի։ Սակայն այս զարմանքը տարօրինակ կը թուի մեզի. Եթէ կրօնի ծագման մասին մեր գիտցածը պարզ ենթադրութիւններէ եւ կռահումներէ անդին չ՚անցնիր, ինչպէս կը կարծէ ինքն իսկ Լեման, ի՞նչ հարկ կայ ջղայնիլ եւ խռովիլ, եթէ ուրիշները այլազգ խորհին եւ այլազգ տրամաբանեն։ Իրաւունք ունէր Լանգ ըսելու թէ գիտութեան մարտիրոս է, ով որ իրեն կարծեկից է։ Մխիթարականն այն է, որ գիտութեան մարտիրոսն է նաեւ անոր ամենաջերմ եւ անկեղծ մարտիկը. ասով մխիթարուեցաւ Լանգ եւ ա՛յս է որ անթիւ անհամար սրտեր վստահութեամբ կը լեցընէ։

Միաստուածական դրութեան վրայ մանրամասն պիտի խօսինք առաջիկայ քննադատականին մէջ. այս պատճառաւ կրկնութենէ խորշելու համար հոս զանց կ՚ընենք անոր պատմու-

թիւնը։ Հարկ չկայ կարծեմ վերստին շեշտել թէ մեր քննութեան նիւթ են Դրապաշտութիւն, Հոգեպաշտութիւն եւ Մոգապաշտութիւն, իսկ Շելլինգի եւ Հեգելի եւ բնապաշտական ըսուած Դպրոցին դրութիւնները իրենց այժմէականութիւնը շատոնց արդէն տուժած են։

ՔՆՆԱԴԱՏՈՒԹԻՒՆ

1. Դրապաշտութեան քննութիւն:

"Մտաւորականներէն շատերը եկեղեցական քրիստոնէութենէ բաժնող գլխաւոր պատճառներն են Աստուծոյ անձնաւորականութիւնը ու անդրաշխարհականութիւնը (Überweltlichkeit)„, կը գրէր երբեմն Շել իր համբաւաւոր Ջատագովութեան մէջ[1]։ Այս խօսքիս աներկբայ ճշմարտութիւն ըլլալուն կը վկայէ նաեւ մեր պատմական ակնարկը։ Շելի հանճարը ասկէ աւելի լաւ չէր կրնար բացատրել այն մեծ վիհը, որ կայ աստէնապաշտ եւ անդէնապաշտ աշխարհայեցութիւններու միջեւ։ Դրապաշտական-մենապաշտական փիլիսոփայութիւնը առանձնապէս մարդկային յատկութիւն կը նկատէ անձնաւորականութիւնը, եւ այն՝ յատկութիւն մը, որուն գաղափարին հետ հարկադրօրէն կապուած է երկրորդի մը եւ կամ սահմանաւորման գաղափարը։ Անձնաւորականութիւն

---

1 Apologie, I. Bd., S. 6.

եւ բացարձակութիւն իրարու հակասական գաղափարներ են, ահա այս է արդիական ըսուած գիտութեան կրօնախօսական առաջին դաւանանքը։

Բայց Աստուած մը, որ անձնազուրկ է, գոյութեան ալ իրաւունք չունի, վասն զի անձնաւորութիւնն է, որ զԱստուած աշխարհքէս կը զատէ, կը բարձրացընէ եւ բառին բուն իմաստով անդրաշխարհային կ'ընէ։ Ցնորք մըն է Աստուած առանց անձնաւորութեան, էազուրկ շուք մը տիեզերքի մեծվայելչութեան եւ կամ հոգեխօսօրէն խօսելով՝ մեծիմաստ սխալանք մը մարդկային անսանձ եւ բանդագուշող մտքին։ Այժմ հասկընալի է թէ ինչո՛ւ համար բազմաթիւ կրօնախոյզներ՝ եւ ասոնց կարգէն է ինքն իսկ Աւգոստոս Կոնտ, բարձրաձայն կը յայտարարեն թէ կրօնը այն ատեն կը սկսի, երբ մարդկային առանձնայատկութիւններ, բայց մանաւանդ անձնաւորականութիւնը տիեզերքի կը վերագրուի, որով բացարձակը մարդակրական (anthropopathisch) բազմաթիւ ձեւաւորումներու ենթարկուելով՝ վերջ ի վերջոյ տիեզերքէն բոլորովին բաժնուած, գերաշխարհիկ դիրք մը կը բռնէ։ Աշխարհք աշխարհքով մեկնել, այս է ուրեմն արդիական ըսուած գիտութեան երկրորդ պահանջքը։ Յաւիտենական եւ անփոփոխ սկիզբը մը գոյութիւն չունի այս գիտութեան համար։ Ժամանա՛կ, ահա մեր մայրն ու միանգամայն արարիչը, փոփոխութի՛ւն, ահա այն կաթը, զոր նա առատօրէն կը ջամբէ մեզի։

Ամէն բան հոսուն է եւ անկայուն, "ամէն բան յարաբերական է, առա միակ բացարձակ սկիզբը„. կ'ըսէ Կոնտ։ Անոր համար ալ դրապաշտական-մենապաշտական փիլիսոփայութեան մէջ աշխարհք եւ փոփոխութիւն, Մնացականութիւն եւ բարեշրջականութիւն գաղափարներ են, որոնք զիրար կ'ենթադրեն եւ զիրար կը լրացընեն։ Եւ արդէն իսկ ատէնապաշտութեան արտաքին հմայքն ալ այս երկու սկզբունքներու միաւորութեան մէջն է։

Ստուգիւ կ'անիրաւէինք Կոնտի եւ Սպենսերի դէմ, կ'անիրաւէինք ամբողջ դրապաշտական շարժման դէմ, եթէ ուրանայինք դրապաշտութեան այն գնահատականը, որուն նա արժանի է։ Դրապաշտութեան ամենամեծ հակառակորդն անգամ ստիպուած է օր. համար ընդունելու թէ Կոնտ իր "դրական„ի վարդապետութեամբ մեծ զարկ տուաւ բնական գիտութիւններու, անոր կը պարտին մասամբ մը իրենց գոյութիւն ու զարգացումը նորագոյն ընկերխօսութիւնն ու մարդախօսութիւնը եւ մինչեւ անգամ իմաստով մը նաեւ համեմատական կրօնագիտութիւնը, այնու որ առաջին անգամ Կոնտ էր որ փորձեց հոգեխօսօրէն քննել եւ լուծել կրօնական բարդ եւ կնճռոտ հարցը։ — Սակայն այս ամէնը բաւական չեն մեր բերնէն ընդհանուր „Plebiszit“ մը կորզելու համար. Դրապաշտութիւնը իբրեւ դրութիւն մարդկային կեանքը մեկնելու անատակ է. Նա անհետեւողական է իր մինչեւ

իսկ ամենահիմնական սկզբունքներու մէջ, այս է այսօր ամէն ծանրագլուխ գիտնականի համոզումը։

Ինչպէս յայտնի է, գիտութիւնն է ըստ դրապաշտութեան ծանօթութիւն իրերու *երեւոյթներու եւ անոնց յարաբերութիւններու*. իսկ երեւոյթներու տակ եղածը պարզապէս *անճանաչելի* կը համարի։ Արդ այս խոստովանութեան բնական հետեւութիւնն է՝ *բնազանցական անգիտապաշտութիւն* (Agnosticismus). ուրեմն դրապաշտի մը ամէն բնազանցական հարցի իբր պատասխան ուրիշ բան չէր մնար, բայց եթէ Դիւ Բուա-Րայմոնդի „ignoramus et ignorabimus“ բանաձեւը։ Բայց ի՞նչ կը տեսնենք. Դրապաշտութիւնը մոռցած իր այս բնազանցական սկեպտականութիւնը, մոռցած իր գիտութեան սահմանը, բացարձակ ստուգութեան տէր եղողի մը գիտակցութեամբ *կ'ուրանայ* Աստուծոյ եւ հոգւոյ գոյութիւնը, *կ'ուրանայ* բնազանցական կրօնի մը առարկայական արժէքը եւ կը յանդգնի յայտարարել թէ “զԱստուած աշխարհքէս դուրս կը նետենք, անոր տեղ մարդկութիւնը բազմեցընելու համար, մարդը ամենազարգացեալ անասունն է, իսկ հոգեկան ամէն կեանք արդիւնք է լոկ ըղեղի գործունէութեան„ (Կոնտ)։ Այս ամէն մէկ նախադասութիւն *մահահարուած* մըն է ստուգիւ դրապաշտութեան դէմ։ Հոս *անհետեւողականութիւնը* այն աստիճանի զգալի է, որ նորագոյն դրապաշտները ստիպուեցան Կոնտի բնազանցական սկեպտականութիւնը

բնապանցական նիւթապաշտութեան բարձրացընել. եւ այժմ՝ ինչպէս նաեւ Րիքերտ[1] մտադիր եղած է, նիւթի դժուարամարս անուամբ ամբոխը չխրտչեցընելու համար, ոչ նիւթապաշտ եւ ոչ ալ դրապաշտ, այլ իբր մենապաշտ (Monist) կ'ուզեն ճանչուիլ: Բայց մենապաշտները դժուարաւ թէ կարենան իրենց այս ըմբոստ քայլով դրապաշտութեան գոյութիւնը մշտնջենապէս ապահովել: Իրականութեան ձայնն ու բողոքը անհամեմատ աւելի զօրաւոր է քան որ եւ իցէ դրութիւն. եւ դրութիւն մը, որ կեանքը մեկնելու տեղ՝ աւելի եւս առեղծուածային կը դարձընէ, այսօր չէ վաղը իրականութեան մեծայաղթ զօրութեան տակ պիտի ընկճի եւ չքանայ: Մենապաշտները նիւթը աստուածացընելով ուրիշ անհետեւողականութեան մէջ կ'իյնան: Անձնաւոր բացարձակ մը չեն ընդունիր, ըսելով որ անձ իբր յարաբերական գաղափար՝ բացարձակին չի պատշաճիր, բայց իրենք բացարձակին հետ յարաբերական գաղափար մը կը միացընեն, երբ կը յայտարարեն թէ բացարձակը զարգացման յաւիտենական յառաջատութեան մէջ է: Բացարձակ եւ փոփոխութիւն այնպէս իրարու հակասական են, ինչպէս փոփոխութիւն եւ անփոփոխութիւն. մինչդեռ եթէ մենապաշտները աւելի ծանրութեամբ մերձենային անձնաւորութեան հարցին, պիտի տեսնէին, որ անձնաւորա-

[1] Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffe, S. 4.

կանութիւն եւ յարաբերականութիւն իրարու հետ որ եւ իցէ առնչութիւն չունին։ Անձնաւոր է, ով որ իմացական է, եւ հակառակէն՝ իմացական է՝ ով որ անձնաւոր է. անոնք միայն անձի գաղափարէն չեն կրնար բաժնել յարաբերականութիւնը, որոնք մարդկային անձնաւորութեան փոքրիկ շրջանակէն դուրս չեն ուզեր ելլել։ Այս խնդրոյս վրայ աւելին փիլիսոփաներու կը յանձնենք, անցնինք ուրեմն ուրիշ կէտի մը։

Դրապաշտութիւնը զմարդ իր՝ բնութեան մէջ բռնած բարձրադիր գահէն իջեցնելէն վերջը, կը պահանջէ, որ ամէն գիտութիւն ըլլայ այն բնական կամ բանական (Natur- oder Geisteswissenschaft) բնագիտական մեթոդով մշակուի։ Որ է ըսել՝ պատմութիւն, հոգեխօսութիւն, կրօնախօսութիւն եւ ընկերխօսութիւն բնութեան գիտութիւններ պէտք են նկատուիլ այնպէս, ինչպիսի են օր. համար բնական պատմութիւնն ու տարրալուծութիւնը։ Տարակոյս չկայ, որ բնապաշտ մը այսպէս պէտք է որ մտածէ, եթէ իր նիւթապաշտական սկզբունքը չ՚ուզեր զոհել. բայց ասով իրողութիւնը չի փոխուիր։ Դրապաշտութեան այս պահանջքը հակասութիւն կը բովանդակէ. զայս կը ցուցընենք այսպէս։ — Բնագիտական երեւոյթները, ինչպէս յայտնի է, արդիւնք են հարկադրական օրէնքներու ենթարկուած տարրներու համագործակցութեան եւ ընդհարման. հետեւաբար բնագիտական երեւոյթ մը գիտութեան առարկայ է ոչ այնչափ իբրեւ այս ա-

ռանձնական երեւոյթը կամ առարկան, այլ իբրեւ ընդհանուր օրէնք մը միջնորդող եւ մատնանշող։ Ուրեմն հոս անհատականը ընդհանուրին տեղի կու տայ։ Ի հարկէ համագործակցութիւն եւ ընդհարում նաեւ քաղաքակրթական[1] երեւոյթներու յառաջացութեան նկարագրական յատկութիւններն են։ Սակայն ամէն քաղաքակրթական երեւոյթ պայմանաւորեալ է երկու ազդակներով, մին գաղափարական, միւսը իրական, որ է ինքնին իսկ մարդկային ներգործութիւնը. արդ այս ներգործութիւնը կախում ունի գործողներու գաղափարներէն եւ կամքի տրամադրութիւններէն։ Միտք եւ կամք ներգործութեան բովանդակութիւնը կ'որոշեն, անոր համար ալ միայն քաղաքակրթութեան մէջ անհատական վախճանադիտութիւն եւ անոր համեմատ ալ անհատական պատասխանատուութիւն կայ։ Հոս ուրեմն քաղաքակրթական երեւոյթ մը ընդհանուրէն աւելի անհատական արժէք պէտք է որ ունենայ։ Ռիքերտ իրաւունք ունէր ըսելու թէ "գիտութիւն մը, որ անհատներու աշխարհքէն տարրներու աշխարհքը կը մտնէ, իր նախնաբար ունեցած եւ ճանչցած իրականութենէն բան մըն ալ չ'առնուր իր հետը, ուստի եւ պարզ է թէ այն (անհատներու) աշխարհքը, զոր անընդմիջաբար կը ճանչնանք, այնչափ աւելի կը հեռանայ բնագիտութեան գաղափարներէն,

---

1 Բառս հոս իր ամենալայն իմաստով առնուած է.

որչափ տրամաբանօրէն կատարեալ են իր գաղափարները։ Ամէն նիւթականացընող յառաջադիմութեան պէտք է որ յաջորդէ համապատասխան յառաջադիմութիւն մը անհատականութիւնը ոչնչացընելու մէջ[1]„։

Արդ եթէ բնութիւն եւ մարդ նոյն գաղափարները չեն, եթէ նիւթական եւ քաղաքակրթական աշխարհները իրենց զարգացման յառաջատուութեան մէջ իրարու հակոտնեայ ընթացք կը ցուցընեն, յայտնի է թէ նաեւ զիրենք գիտութեան ենթարկող մեթոդները տարբեր պէտք է որ ըլլան։ “Որչափ խստագոյնս բնագիտական իմացակերպը (naturwissenschaftliche Denkweise) գործադրուի, կ’ըսէ Ռ. Էօյքէն, այնչափ պարզ նկարագրութեան կը վերածուի քննութիւնը, այսինքն՝ պատկերացընել պարզապէս այն ամէնը, ինչ որ մեր շուրջը կը դառնայ եւ կը նկատուի։ Ընդհակառակն մարդկային ընկերութեան սահմանին մէջ իրերու կարգը շատ անկատար կը գտնէ քննադատը, եւ հոս կը պահանջէ ազդեցիկ մասնակցութիւն։ Հոս ուրեմն նկարագրութիւնը գործքին ոչ թէ վերջը, այլ սկիզբը կը կազմէ։ Դրապաշտութիւն մը, որ միանգամայն բարենորոգական շարժում կ’ուզէ ըլլալ, հակասական է ինքն իր մէջ[2]։„ Մարդկային ընկերութեան մէջ իրերու կարգը

---

1 Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffe, S. 202.

2 Die Lebensanschauungen der grossen Denker, Leipzig 1907, S. 487.

անկատար է, ոչ թէ որովհետեւ ընկերութիւնը բնութենէն շատ ցած մակարդակի վրայ կը գտնուի, այլ վասն զի քաղաքակրթական երեւոյթ մը՝ բանաւոր ազատ պատճառի մը արդիւնք ըլլալուն, շատ անգամ չի ցոլացըներ իր մէջ նաեւ այն շարժառիթներն ու նպատակները, որոնք իր յառաջագայութեան պահուն ազդեցիկ դեր խաղացած են գործողին վրայ։ Հոս պակասը պիտի լրացնէ քննադատը պատճառախնդրական մանրակրկիտ խուզարկութեամբ։ Ո՞ր բնագէտը մինչեւ հիմայ համարձակած է բնութեան վրայ դատի նստիլ, անոր արժէքն ու ապարժէքն որոշել, մէկ խօսքով գնահատել բնագիտական երեւոյթները նախ իբրեւ մասնական իրեր եւ երկրորդաբար միայն ընդհանուրին մաս կազմող եւ կամ ընդհանուրին ծառայող անդամներ։ Ասոնք գիտական առաւելութիւններ են, որոնք միայն քաղաքակրթական գիտութեան մը կը պատշաճին, վասն զի միայն մարդկային կեանքի մէջ սխալելու եւ կամ պատշաճականէն շեղելու հնարաւորութիւն կայ։ Զարմանալին այն է, որ Կոնտ իր համբաւաւոր ընկերախօսութիւնը բնագիտական մեթոդով չի գրեր, ինչպէս ինքը կը կարծէ, այլ պատմական-քննադատական մեթոդն է հոն տիրողը։ Ինքն ալ պատմական երեւոյթներու տակ թաքուն գաղափարներ ու անհատական նպատակներ կ'որոնէ, ինքն ալ անոնց քաղաքակրթական արժէք կամ ապարժէք կը վերագրէ, երբ կը յայտարարէ թէ մարդկութիւնը իր մտաւոր

զարգացման առաջին քայլերուն իսկ Մոլորեցաւ, եւ առաջին անգամ ճշմարտութեան կը Հասնի դրապաշտութեան մէջ։ Կոնտի պատմաքննութիւնը այս տեսակէտէ Ռանկէի (Ranke) մը պատմագրութենէն քիչ չափ տարբերութիւն չունի։ Գաղղիացին Հասարակաց ուղիէն այն ատեն միայն կը Հեռանայ, երբ խնդիրն իր տեսութիւններուն քննադատական արժէքին վրայ կը դառնայ։ Եւ Հոս՝ մեր իրեն Հանդէպ բռնած դիրքը բնականաբար չի փոխուիր։

Կոնտի մտքին ինքնատիպ մէկ յատկութիւնն է փիլիսոփայական ամենավերացական Հարցերն անգամ պատմագիտօրէն լուծելու աշխատիլ։ Նա Համոզուած էր, որ կեանքի պատկերը պայծառ եւ վճիտ կը տեսնուի աւելի անցեալին Հայելւոյն մէջ քան թէ ներկային, որուն Հոսուն վայրկենականութիւնն ու ենթակայականութիւնը մեծամեծ արգելքներ կը Հանդիսանան ճշմարտութեան։ Կոնտ իրաւունք ունէր. անցելոյն մէջ չկայ ամենաստեղծ ես մը, որ իր մանուածապատ Հնարքներով ու դարձուածքներով իրականութեան յստակութիւնը պղտորէ. Նա յաւէտ լուռ է եւ անշարժ նման դիակի մը, որ կ'անդամատուի եւ կը քննուի, երբ մաՀուան պատճառները իմանալու Հարկ ըլլայ։ Բայց ափսոս, որ եսազուրկ եւ կենսազուրկ անցեալն անգամ գէթ ենթակայական ազդեցութիւններէ բոլորովին զերծ չէ կարելի Համարիլ. ասոր դասական օրինակն է ինքնին իսկ Կոնտի պատմաքննութիւնը։ Կոնտ անցեալին Հայելւոյն մէջ

անցեալին պատկերը չի տեսներ, այլ իր իսկ գաղափարներն ու սկզբունքները, զորոնք իր եսն ամենաճարտար կերպով գիտցած է զօդել, միացընել պատմական իրականութեան հետ, եւ այսպէս ստեղծած է այն երեք հանրածանօթ շրջանները, որոնք դրապաշտութեան գիտական չէնքին երեք սիւներն են կրնանք ըսել։ Կ'ընդունինք, որ մարդկութիւնը փիլիսոփայելէն յառաջ հաւատացած է, բայց պատմական ո՞ր երեւոյթը դրապաշտութեան իրաւունք կու տայ պնդելու թէ Բնազանցական շրջանը այն ատեն սկսաւ, երբ Կրօնականը իր կենածիրը բոլորելու վրայ էր։ Պատմութիւնը մանաւանդ թէ հակառակը կը վկայէ։ Հոմերոսի մը եւ Հեսիոդոսի մը բանաստեղծած յունական կրօնը, որ ըստ Կոնտի կրօններու մէջէն ամէնէն զարգացեալն է, դեռ եւ ոչ իսկ գոյութիւն ունէր, երբ 20ս0ին արդէն Եգիպտացիները աշխարհքիս ուսկից եւ ինչ ըլլալուն վրայ մտքեր կը յօգնեցընէին, անոնք չէին խորշեր մինչեւ իսկ իրենց աստուածները յաւիտենական նիւթի մը ծնունդներ համարելու։ Նոյնը կը տեսնենք նաեւ Հնդիկներու եւ Բաբելացիներու քով։ Ի՞նչ տարբերութիւն կայ օր. համար հնդկական հին փիլիսոփայութեան եւ արդիական մենապաշտական-տեսլապաշտական համաստուածութեան միջեւ. քննադատ մը, որ անկեղծ է, պէտք է որ հաստատէ թէ եղած խտիրը մեծ չէ համեմատաբար, վասն զի զանազան արդիական բառերու տակ գրեթէ նոյն գաղափարներն են, որ մեզի կ'ըն-

ծայուին։ Եւ սակայն երբ Հնդկական փիլիսոփայութիւնը իր զարգացման գագաթնակէտն հասած էր, թէ Ռգվեդայի եւ Բրահմաններու կրօնն եւ թէ միւս բոլոր հեթանոսական կրօնները դեռ ծաղկեալ վիճակի մէջ էին եւ բրահմանականութիւնը մինչեւ այսօր իսկ կը տեւէ։ Ի զո՜ւր են Կոնտի բոլոր ջանքերը. ցորչափ պատմութիւնը գոյութիւն ունի, այնչափ աւելի ստոյգ է որ մարդկութեան բնազանցականի պէտքը չէ կարելի անոր կրօնականութենէն բոլորովին բաժնել։ Ցորչափ մարդ կայ, կ'ըսէ Մաքս Միւլլեր, իր առաջին հարցումներն եղած են՝ ուսկի՞ց, ի՞նչ եւ ինչո՞ւ են աշխարհքիս բոլոր իրերը։ Ուստի եւ ինչպէս չէ կարելի ուրանալ կրօնի ընդհանրականութիւնը, նոյնպէս անհնար է երեւակայել ազգ մը, որ՝ իր գոյութեան առաջին դարերուն իսկ զբաղած չըլլայ այս բնազանցօրէն ամենաբարձր, բայց միանգամայն ամենապարզ հարցերով։ Ուրեմն դրապաշտութեան բնազանցական հարցերէ հրաժարելու պահանջքը հակապատմական. հետեւաբար նաեւ անիրականալի պահանջք մըն է. ասոր Կոնտ իսկ պիտի համոզուէր, եթէ տակաւին ողջ ըլլար այսօր։

Բայց, Կոնտ կ'ըսէ, պատմութիւնը կը ցուցնէ որ որչափ անգամ որ մարդիկ բնութեան երեւոյթներու ետեւ բնազանցական իրականութիւններ որոնած են, միշտ մարդկային մտապատկերներ վերագրած են բնութեան, անձնաւորած եւ ոգեւորած են զայն այնպէս, ինչպէս իրենք զիրենք կը մտածէին։ Այս առարկութեան պա-

տասխանը շատ պարզ է։ Ենթադրենք ճամբորդ-
մը, որ անմարդաբնակ դաշտի մը վրայ կան-
գնած՝ կոթող մը կը զննէ. արդ՝ ճամբորդը իր
մտապատկերնե՞րը վերագրած կ'ըլլայ կոթողին,
եթէ զայն ճարտարագործի մը ձեռքին արդիւնքը
նկատէ։ Չենք կարծեր թէ Կոնտ այս դէպքիս
մէջ մեզմէ այլազգ խորհի. ճամբորդն իր դա-
տաստանով իրականութեան պահանջքը կը
կատարէ, վասն զի թէեւ գործողը չի տես-
նուիր, բայց գործքը "առ տէր իւր կ'աղաղակէ"։
Ահա ճիշտ այսպիսի է նաեւ մարդկութեան
ըրածը։ Բնութիւնը հսկայ կոթող մըն է եւ
մարդկութիւնը անոր հանդէպ կանգնած՝ կը
դիտէ զայն հիացմամբ։ Ինքը չէ զայն հաստա-
տողը, եւ միւս կողմանէ նաեւ կը զգայ, որ
ինքնագոյ ալ չի կրնար ըլլալ, ապա թէ ոչ
նոյնը ինքն ալ պիտի ըլլար, վասն զի գիտէ, որ
ինչպէս մարդիկ, նոյնպէս բնութեան բոլոր
իրերը իրարմէ կախում ունին եւ զիրար յառաջ
կը բերեն։ Արդ կը հարցընենք. ի՞նչ պէտք էր
ընել մարդկութիւնը. բնութիւնը պատասխանի
կը սպասէ իրմէ, պատասխանի մը, որ իր մեծու-
թեան համապատասխան ըլլայ։ Այո՛, մեր աչ-
քերը չեն տեսներ "զծածկեալն ի յաւիտենից"
եւ վստահ ենք, որ բնութիւնը քիմիապէս տար-
րալուծելով ալ պիտի չարժանանանք անոր տե-
սութեան։ Բայց միթէ բնութիւնը նուա՞զ սաստ-
կութեամբ "առ Տէր իւր կ'աղաղակէ", միթէ
վերոյիշեալ ճամբորդը մեր վրայ պիտի չծիծա-
ղէ՞ր, եթէ իրմէ պահանջէինք, որ ցորչափ ճար-

տարագործը տեսած չէ, կոթողի մասին իր դատաստանը առ կախ պահէ: Մարդկութիւնը գերաշխարհիկ Արարիչ մը ընդունելով՝ ոչ միայն իր մտքին մէկ պահանջքին կը համապատասխանէ, այլ եւ բնութեան ակնկալած ամենաբնական պատասխանը կու տայ: Թէ բնամարդը (Naturmensch) ոգեւորած եւ անձնաւորած է բնութիւնը, ոչ ոք կ'ուրանայ: Բայց այս տարօրինակ երեւոյթը ապացոյց մըն է ոչ թէ ընդդէմ, այլ ի նպաստ կրօնի գոյութեան: "Թէ մարդիկ բնութեան զօրութեան մը ներքեւ Աստուածութիւնը փնտռեցին եւ կամ ցեղի մը համար գերմարդկային վարիչ մը երեւակայեցին, կ'ըսէ Բաուդիսին[1], երեւոյթ մըն է, որ կրօնի գոյութիւնը կ'ենթադրէ„: Մի՞թէ ներելի՞ է երբեք մոլորութեան իրականութենէն (Tatsächlichkeit) մտքին ճշմարտութեան անատակութիւնը հետեւցընել եւ կամ անհեթեթ չէ՞ ընդունիլը թէ հիւանդութիւնը չ'ենթադրեր առողջութիւնը եւ կամ ժխտականը յառաջ է քան դրականը: Բնութիւնը ոգեւորելը քաղաքակրթական հիւանդագին երեւոյթ մըն է, ինչպէս ինքն իսկ Կոնտ կ'ընդունի, հետեւաբար դիւապաշտութիւնը մարդկային մտքին հիմնական մէկ սկզբունքին դէմ կը մեղանչէ, երբ հիւանդագին երեւոյթ մը իբր ելակէտ (Ausgangspunkt) կ'առնու լուծելու համար կրօնի հարցը,

---

1 W. Baudissin, Adonis und Esmun, eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter, Leipzig 1911, S. 51.

ու՝ Կոնթի հետ խօսելով, քաղաքակրթութեան ամենամեծ ազդակներէն մէկը եղած է։

Աւելորդ կը համարինք այս մասին նոր ապացոյցներ որոնել։ Թէ կրօնը երեւակայութեան ծնունդ չէ, ասոր ամենամեծ ապացոյցն է ինքնին իսկ Կոնթի հաստատած կրօնը։ Դրապաշտութիւն եւ կրօն գաղափարներ են, որոնք զիրար ոչնչացընելու չափ իրարու հակընդդէմ են, այսու հանդերձ երբ դրապաշտութիւնը իր իսկ ծոցին մէջ կրօնի գոյութիւնը կը հանդուրժէ, ոչ թէ իրեն, այլ անոր իրաւացիութեան ամենամեծ ջատագովութիւնը կը մատակարարէ։ Քանի մը խօսք այս մասին։

Դրապաշտութեան աստուածն է մարդկութիւնը (le grand être), իսկ բարոյական ամենամեծ օրէնքն է այլասիրութիւնը (vivre pour autrui)։ Կոնտ բացայայտ կերպով կը յայտարարէ, որ “դրական կրօնի” վերջնական վախճանն է մարդկութիւնը պահպանել եւ կատարելագործել, որ պայմանաւորեալ է ըստ իրեն “հաւատքով” եւ “սիրով”։ Հաւատքն արտաքին կարգի ծանօթութիւնը միջնորդելով՝ զմարդ կը կապէ արտաշխարհի հետ, մինչդեռ սիրոյ պաշտօնն է մարդիկ ներքուստ իրարու հետ միաւորել։ Բաց աստի Կոնտ գործնական կեանքի համար կը զանազանէ երեք տեսակ պաշտօն՝ անձնական, ընտանեկան եւ հրապարակական։ Անձնական պաշտօնը պիտի մատուցուի իգական սեռին, որ՝ իբր թէ առանձին ընդու-

նակութիւն մը ունի մարդկութիւնը ներկայացընելու. իսկ ընտանեկան պաշտօնը կը բաղկանայ ինն “խորհուրդ,ներով, որոնց անընդմիջական նպատակն է զմարդ կամաց կամաց մարդկութեան կերպական անդամ ըլլալու պատրաստել: Վերջինը կը հայի ինքնին իսկ մարդկութեան. թէ Կոնտ այս պաշտօնին ինչ ծանրակշռութիւն կու տար, անկից յայտնի է, որ մինչեւ իսկ առանձին տօնացոյց մը յօրինեց. բաժնուած 13 ամիսներու, իսկ ամիսներն ալ կ'անուանուէին իրմէ ամենանշանաւոր համարուած անձինքներու անուններով. ամէն օր ունէր իր պաշտպան հերոսը եւ տարին կը սկսէր 1789էն, որ ինչպէս ծանօթ է, գաղղիական յեղափոխութեան առաջին տարին է: Կոնտ 1848ին իր գահերեցութեան տակ եւրոպական գիտնականներէ կազմուած ժողովք մըն ալ հաստատեց, որպէս զի դրապաշտութեան “Նուիրական„ աւանդը պահպանէ, պաշտպանէ եւ տարածէ:

Առաւօտեան եւ Կիրակի օրերու արարողութիւնները կարգադրուած են ըստ ամենայնի քրիստոնէական պաշտամանց համեմատ: Հասարակաց աղօթքները կը սկսին միշտ դրապաշտական խաչակնքմամբ, որ է “Սէրն իբր շարժառիթ, կարգն ու կանոնը իբր հիմն, յառաջադիմութիւնն իբր վախճան„: Աղօթքներու մէջէն հոս յառաջ բերենք միայն այն վերջին աղօթքը, զոր յօրինած է Ռ. Կոնգրիվ (R. Congreve) ամերիկացին:

«Ո՜վ, մեծդ զօրութիւն, մենք հոս զքեզ միայն իբր գերագոյն կը ճանչնանք, ո՜վ մարդկութիւն, որուն որդիներն ու ծառաներն ենք, որուն կը պարտինք ամէն բան եւ որուն վերստին պիտի դարձընենք ամէն բան. ո՜հ, եթէ՜ւ թէ միշտ զքեզ աւելի լաւ ճանչնալու աշխատէինք, որպէս զի զքեզ աւելի սիրենք եւ քեզի աւելի կատարեալ կերպով ծառայենք։ Անոր համար կը խնդրենք, որ մեր մտածութիւնները աւելի ընդհանուր եւ զօրաւոր, իսկ մեր գործքներն ալ աւելի հաստատուն եւ ազդեցիկ ըլլան, որպէս զի մեր ցեղին համար կարելի եղածին չափ փութացընենք այն ժամանակը, երբ ամենուն տեսանելի կերպով քու զօրութեանդ տէր պիտի ըլլաս, եւ պիտի մտնես թագաւորութեանդ մէջ, երբ ամէն ազգ եւ ժողովուրդ, ներկայիս անմիաբանութեամբ բաժան բաժան եղած մարդկային ընտանիքին բոլոր անդամները քու անցելոյդ պատկանելի միութենէն դրաւուած, ինքն զինքնին կամովին քու առաջնորդութեանդ պիտի յանձնեն, երբ ամէնքը հաւատքով եւ սիրով իրարու հետ միացած, մարդկային յառաջադիմութեան գործին պիտի մասնակցին, իւրաքանչիւրը ըստ իւր կարողութեան, ի փառս քու մեծութեանդ, յօգուտ մարդկային անթիւ անհամար սերունդներու եւ յօգուտ նաեւ մարդիկներէ կախում ունեցող անասուններու, բոյսերու եւ մարմիններու, եւն։ Կը ցանկանք քեզի հետ, անցելոյն եւ ապագային հետ միշտ մեր աչքին առջեւ ունենալ այս մեծ նպատակը, որ-

պէս զի մեր ամբողջ կեանքն ու գործունէութիւնը զօրացընենք եւ ազնուացընենք. Ամէն։„

Արարողութիւնը կը վերջանայ օրհնութեամբ մը, որ հետեւեալն է. “Հաւատքն առ մարդկութիւն, յոյսն ի մարդկութիւն եւ սէրն առ մարդկութիւն ըլլայ ձեր ոյժն ու զօրութիւնը, լեցընէ զձեզ կարեկցող տրամադրութեամբ, տայ ձեզի ներքին խաղաղութիւն եւ խաղաղութիւն ձեր ընկերներուն հետ հիմայ եւ ամէն ժամանակ. Ամէն։„

Թերեւս շատերուն ծիծաղելի եւ շատերուն ալ անհասկընալի երեւան մեր յառաջբերութիւնները. բայց մեզի համար տարօրինակն ու անհասկընալին աղօթքներն եւ պաշտամունքները չեն. տարօրինակն է ընդհանրապէս. կոնտի առած քայլը։ Ի՛նչ հակասութիւն եւ միանգամայն ի՛նչ զուգադիպութիւն։ Բնազգերն ու հնութեան բոլոր ժողովուրդները կը դատապարտէ նա իբրեւ երեւակայութեան զոհեր, մինչ անդին ինքն ալ կը հրամայէ պաշտօն մատուցանել աստուծոյ մը, որ նոյնպէս գոյութիւն չունի, գաղափար մըն է լոկ, որ իրականութեան համար այնչափ արժէք ունի, որչափ կարելի է երեւակայել օր. համար եգիպտական Արդարութեան եւ Բեղմնաւորութեան աստուածներու նկատմամբ։ Ստուգիւ մեզի համար այս հարցը միշտ առեղծուածային պիտի մնար, եթէ դրապաշտութիւնն անկեղծաբար չխոստովանէր այն պատճառները, որոնք զինքը այս մեծ անհետեւողութեան մղեցին։ Լսենք ինչ

կ՚ըսէ այս մասին Փր. Հառիսոն (Fr. Harrison), որ դրապաշտներու պարագլուխներէն մէկն է։ “Ինչո՞ւ մարդկութեան համար պիտի ապրինք, կը հարցընէ Հառիսոն, վասն զի՝ կը պատասխանէ, ստիպուած ենք… Բայց ստիպուած ըլլալով՝ հարկ է որ հրաժարի՞նք այն ցնորքէն՝ թէ մենք զմեզ մեր անհատական խղճին կրնանք ձգել, թէ հասարակաց կարծիքի ճնշման, օրէնքին եւ կամ կրօնի պէտք չունինք, ո՛չ երբեք. ամենուն ալ պէտք ունինք։ Բարոյականութիւնը առանձինն չի կրնար ըստ բաւականի կիրք ներշնչել, չի կրնար պարտ ու պատշաճ խանդով գրգռել եւ ոգեւորել մեր բարոյական ձգտումները։ Ասոր համար պէտք ունինք կրօնի, պէտք ունինք անոր ջերմութեան եւ խանդավառութեան[1]։„ Ահա հոս է “գրական կրօնին„ գաղտնիքը. Դրապաշտութիւնը ինք զինքն անապահով կը զգայ առանց կրօնի, անոր կ՚իյնայ դիւրատար ընել մարդուն իր հարկադրական ճակատագիրը, տրամադրել զայն համակամութեան, կենսուրախութեան եւ այլասիրութեան, մէկ խօսքով՝ դրապաշտութիւնը կրօնի թաւիշով կ՚ուզէ իր երկաթեայ ձեռքերը ծածկել՝ մարդկութիւնը վարել կարենալու համար։ Ահա խոստովանութիւն մը, որ միանգամայն դրապաշտութեան դատապարտութիւնն է. անողոք է հետեւութիւնը, բայց միանգամայն տրամաբանական եւ իրաւացի։

---

1 Ethische Kultur, 1894, 106 f.

Մտադիր ակնարկ մը բաւական է զմեզ համոզելու համար թէ մենապաշտական կրօնն ալ, որ “դրական կրօնէն„ շատ աւելի ցած մակարդակի վրայ կը գտնուի, մի եւ նոյն շարժառիթներու արդիւնք է։ “Ամէն բարոյականութիւն, կ'ըսէ Հեքել[1], կրօնի հետ կապուած է եւ պէտք է որ կապուի, վասն զի ամէն բարոյականութիւն, ըլլայ այն տեսական կամ գործնական բարոյախօսութիւն, սերտ առընչութեան մէջ է աշխարհայեցութեան հետ, հետեւաբար նաեւ կրօնի հետ։„ Բայց իր աստուածն է “բնութեան բոլոր ուժերու անսահման համագումարը„․ որուն օգնական կու տայ նաեւ երեք “աստուածային ուժեր„՝ այսինքն՝ քիմիական ազգակցութիւն, ածխանիւթ եւ եթերը, զոր “արարչագործ աստուած„ կ'անուանէ։ Օստվալդ, որ մենապաշտութեան ներկայ գահերէցն է, կանտի (Kant) “ստորոգական հրամայականին„ (kategorischer Imperativ) տեղ՝ կը դնէ իւր “զօրութենական հրամայականը[2]„ (energetischer Imperativ) եւ յանուն մենապաշտական կրօնին կը հրամայէ պահել այն ամէն օրէնքները, զորոնք բացարձակ զօրութիւնը (die absolute Energie) տնկած է մեր մէջ։ Ի՞նչ է սակայն այս բացարձակը, բայց եթէ ինչ որ ուրիշներէ նիւթ կ'անուանուի, վասն զի Օստվալդի համաձայն ամէն բան, որ գոյութիւն

1 Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft, Leipzig 1908, S. 49.

2 Der energetische Imperativ, Leipzig 1912.

ունի, Փիզիքական ուժերու բաղադրութիւն է։ — Կարդալու է մարդ անոր "Մենապաշտական կիրակնօրեայ քարոզները[1]", համոզուելու համար թէ կրօնական ոգեւորութիւնը ինչ թռիչքներ կրնայ եղեր առնուլ մինչեւ անգամ նիւթականացած սրտի մը մէջ։ Օսդվալտ բանով մ'ալ կոնտէն վար չ'ուզեր մնալ. քարոզներ ու կրօնական ճառեր բաւական չեն. նիւթ բացարձակին պէտք է եղեր նաեւ աղօթքներ մատուցանել, աղօթքներ ի հարկէ, որոնց կենսալիութիւնն ու կրօնական ջերմութիւնը նիւթին յաւիտենական պաղութեան եւ անզգայութեան միայն կրնան արժանանալ։

Ստոյգ է, մենապաշտները այսօր հոգեկան սրարբեցութեան մէջ են։ Բարեշրջականութեան գաղափարը անոնց համար այնպիսի մթնոլորտ մը ստեղծած է, որուն մէջ ազատ եւ ինքնավստահ եղողի մը գիտակցութեամբ՝ կ'արհամարհեն ամէն դրութիւն եւ տեսութիւն, որ մենապաշտութեան ընծայած համապատկերին չի համապատասխաներ։ Բայց անոնք, որոնք իրերը իրենց արտաքին երեւոյթէն դատելու սովոր չեն, կը զլանան մենապաշտներուն այս իրաւունքը եւ ապացոյց կը պահանջեն։ Ի՛նչ օգուտ ունին գեղեցիկ խօսքեր եւ խոստմնալից ծրագիրներ, երբ ասոնք ոչ իրականութեան կը համապատասխանեն եւ ոչ ալ կեանքի ամենամեծ հարցը կը լուծեն։ Մենապաշտական բարեշրջականու-

1 Հմմտ. Monistische Sonntagspredigten.

թիւնը, ինչպէս յայտնի է, հաստատուած է դարվինական վարդապետութեան վրայ. բայց կը հարցընենք՝ դարվինականութիւնը կրցա՞ծ է կեանքի հարցին մասին գոհացուցիչ պատասխան մը տալ, կրցա՞ծ է երբեք բնութիւնը, բոյսերը, կենդանիները եւ մարդիկ իրարմէ բաժնող անհագին վիհերը բառնալ եւ զանոնք բարեշրջական մէկ աղիւսեակի տակ ամփոփել: Ո՛չ երբեք, զայս կը խոստովանին նաեւ մենապաշտները: Քիմիայի հիմնաքարերն են մենատարրները (Atomen). կ'ըսէ մենապաշտ Դր. Կ. Նեգլեր[1] (Dr. K. Nägler), որոնք նոյնպէս բաղադրութիւն են ելեկտրոններու: Կեանքն ալ ելեկտրոն մը ըլլալու է, որ սակայն եթէ միայն ձեւախօսօրէն (morphologisch) մտածուած ըլլայ, կարելի չէ ըսել թէ լաւ ապացուցուած է: Նեգլեր իր յօդուածը կը վերջացընէ այսպէս. "Յամենայն դէպս մեր պարտքն ըլլալու է խուզարկել եւ որոնել այն ճամբան, որ զմեզ պիտի առաջնորդէ այն մթին աշխարհը, որուն բնախոյզ մը այսօր լռիկ բաղձանքով միայն կրնայ մերձենալ. այս աւետեաց հեռաւոր աշխարհն է՝ կենդանի էակին բնագիտական քիմիան": Աւելի պայծառ եւ անկեղծ է ուրիշ բնապաշտի մը խոստովանութիւնը. "Բնութեան մեր գիտութիւնը կը հանդիպի անդունդի մը, կ'ըսէ Դիւ Բուա-Ռայմոնդ[2], որուն վրայէն ոչ կամրջագերան

---

1 Annalen der Natur- und Kulturphilosophie, 1913, S. 99–110.

2 Reden I, Leipzig 1886.

մը եւ ոչ ալ Թուիչք մը կրնայ զմեզ անցընել։ Այս անանցանելի անդունդը կը գոյանայ, երբ անասնական կեանքին սկզբնաւորութեան ատեն ամենաչնչին կարծուած էակն անգամ կը սկսի հաճոյք կամ ցաւ զգալ եւ կամ երբ առարկայի մը որպիսութեան առաջին ըմբռնումը կ'ունենանք։„ Դարվինականներէն շատերը ճարահատ ինքնածին ծնունդի (generatio aequivoca) ենթադրութեան դիմեցին, սակայն այս փորձն ալ չյաջողեցաւ։ Վիրխով, որ կենսախօսական հարցերու մէջ առաջնակարգ հեղինակութիւն կը վայելէ, այսպէս կը խօսի այս մասին. "կեանքի յաջորդականութիւնը (Kontinuität) ընդհանրապէս ընդունուած հաստատուն արդիւնք է բնագիտութեան։ Ժառանգականէն դուրս ուրիշ կեանք չկայ։ Այս դատաստանը՝ ամփոփուած omnis cellula e cellula բանաձեւին մէջ՝ մարդկային գիտութեան անկորնչելի արդասիքն է։ Սոյն նախադասութիւնը իբրեւ 19րդ դարու գիտութեան հաստատուն մէկ արդասիքը կրնանք 20րդ դարու աւանդել[1]։„ Անոր համար Հ. Դրիշ ընդհանրութեան բերնով կը խօսի, երբ կ'ըսէ. "կեանքը կամ գէթ կեանքի կազմակերպութիւնը անգործարանաւոր երեւոյթներու առանձնայատուկ մէկ յօրինուածութիւնը կարելի չէ համարել։ Կենսախօսութիւնը ուրեմն մերձեցուած Ֆիզիքա եւ Քիմիա չէ։ Կեանքը ինքն իրեն համար բան մըն է

---

1 Archiv für pathologische Anatomie, Bd. 150.

եւ կենսախօսութիւնը ինքնակաց հիմնական գիտութիւն մը[1]։»

Մենապաշտ Ռ. Գոլդշայդ շատ կը սխալի, եթէ կը կարծէ թէ կեանքի հարցին մէջ արարչագործութեան վարդապետութիւնը պաշտպանողներն ամէնն ալ անխտիր անփոփոխութեան տեսութեան (Konstanztheorie) գետնին վրայ կը գտնուին[2]։ Ս. Աւգոստինոս կը գրէ՝ «Ինչպէս որ սերմին մէջ ամէն բան թէեւ անտեսանելի կերպով, բայց միաժամանակ արդէն կայ, ինչ որ ժամանակի ընթացքին ծառի կերպարանքով երեւան պիտի գայ, այսպէս ալ պէտք ենք ենթադրել թէ տիեզերքի մէջ ի սկզբանէ ամէն բան կար, վասն զի Աստուած ամէն բան միանգամայն ստեղծած է[3]»։ Որ է ըսել Ս. Աւգոստինոսի համեմատ կեանքը սկզբանէ նախանիւթին հետ ստեղծուած է եւ այսպէս բնութիւնը՝ օժտուած կենսական զօրութեամբ հազարաւոր տարիներ վերջը ինքն իրմէ առանց աստուածային կրկին միջամտութեան յառաջ բերաւ բոլոր գործարանաւորները՝ իւրաքանչիւրը ըստ իւր ժամանակին։ Ինչպէս ծանօթ է, Ս. Աւգոստինոս արարչութեան վեց օրերը դարաշրջան իմաստով կը մեկնէ։ Քրիստոնէութենէ յառաջ արդէն Դիմոկրիտոս եւ Լուկրետիոս բուսական եւ

---

1 Hans Dritsch, Philosophie des Organischen, Leipzig 1909, I. Bd., S. 143.

2 Annalen der Natur- und Kulturphilosophie, 1913, XII/1, S. 8.

3 Հմմտ. De Genesi ad litteram.

կենդանական տեսակները հասարակաց սկիզբներէ յառաջ կը բերէին. Նման տեսութիւններ ունէր նաեւ Ալբերտոս Մեծ Միջին դարու մէջ։ Նորագոյն ժամանակներս կաթողիկէ գիտնականներէն ոմանք՝ այսպէս գաղղիացի նշանաւոր հնէախօս Ա. Գոդրի (Gaudry), Պրոֆ. Դր. Գուտբերլետ (Gutberlet) եւ Գ. Շմիդ դեռ աւելի յառաջ կ'երթան։ Ասոնք կը յայտարարեն, որ մինչեւ անգամ մարդուն մարմնոյ կողմանէ անասնէ յառաջագայութեան կարելիութիւնը ժխտելու հարկ մը չենք տեսներ։ Ի հարկէ եթէ հոգին կրնայ անգործարանաւոր նիւթի հետ միաւորիլ, աւելի եւս կրնայ անասնոյ մարմնոյ հետ միանալ եւ զայն ըստ իւր բնութեան կերպաւորել, բայց պարզ կարելիութենէ իրականութեան անցնելու համար, իրական ապացոյց պէտք է. իսկ Դարվինի եւ նմաններու տեսութիւնները պարզ ենթադրութիւններէ անդին չեն անցնիր։ Մարդկային հոգին խնդրէն դուրս կը հանուի, վասն զի ինչպէս չէ կարելի բուսականութիւնը նիւթական աշխարհի եւ կամ կենդանիները բոյսերու ժառանգական ծնունդները համարիլ, նոյնպէս անհնար է հոգին իր իմացականութեամբ եւ ազատ կամքով անասնական շնչէ յառաջ բերել։

Մինչեւ հիմայ ըսուածներէն յայտնի կը տեսնուի, որ դարվինականութեան՝ տեսակներու փոփոխականութեան գաղափարը շփոթելու չէ երբեք անոր բնական ընտրողութեան տեսութեան

հետ։ Առաջինը չափով մը ճիշտ է, բայց ոչ երկրորդը, որ մասնագէտներու մեծամասնութենէ իբրեւ անհիմն մերժուած է։ Յիշենք հոս միայն R. Oven, James Dwight Dana, Al. Braun, Karl Ernst v. Baer, Pasteur, Joh. Ranke, Oswald Heer, Moritz Wagner, H. R. Goppert, Rud. Virchov, եւ Karl Suel։ Վերջինս կ'ըսէ՝ "Դարվինականութեան չեմ կրնար հաւատալ՝ վասն զի գիտութեան կը հաւատամ„։ Վասն զի բնական ընտրողութիւնը սկզբունք մըն է, որ աշխարհքէս կարգաւորութիւնն ու իմացականութիւնը կը բառնայ եւ ամէն բան դիպուածի եւ պատահականութեան գիրկը կը նետէ։ Եթէ ամէն կեանք եւ յառաջադիմութիւն գոյութեան կռուով ապահովցուած ինքնապահպանութեան համար է, եթէ հոգեկան ամէն ճիգ նիւթապէս օգտակարին միայն ուղղուած է, այն ատեն աւելորդ է բարոյականութեան մասին խօսիլ, այն ատեն ճշմարիտ է այն մտապատկերը միայն, որ կեանքի պահպանութեան կը նպաստէ եւ ասոր հակառակ սխալ է, ինչ որ մնասակար գաղափարին տակ կ'իյնայ։ Թէ այս հետեւութիւնները ցնորական մակաբերութիւններ չեն, կը վկայեն նաեւ Դարվինականները։ "Ճշմարտութիւնն ինքնին, կ'ըսէ Գ. Սիմմել, արդիւնք է բնական ընտրողութեան. ուստի եւ կարելի է ըսել թէ ընդհանուր արժէք ունեցող ճշմարտութիւն ըսուածը գոյութիւն չունի. Ճշմարիտ կ'անուանենք ընդհանրապէս այն մտապատկերները, որոնք իբրեւ այսպիսի կենսանպաստ

(lebensfördernd) գործքերու դրդապատճառներ կը ներկայանան։ „Մտքի օրէնքներն ալ, կը յայտարարէ Հ. Պոտոնիէ[1], գոյութեան կռուի ծնունդ են„, եւ „ըսածս կը հասկընան այն բնախոյզները, որոնց ուղն եւ ծուծը թափանցած է դարվինականութիւնը։„

„Զարմանալին ամէն բանէ աւելի այն է, կը գրէ իրաւամբ Ռիքերտ[2], որ հոգեկան որ եւ իցէ անկախութենէ հրաժարումը եւ պարզ նիւթականին կապուիլը իբրեւ բարձրացում եւ ազատութիւն կ'ըմբռնուի։ Վասն զի ճիշտ խօսելով՝ այս տեսակ բարեշրջութիւն կը ջնջէ մեր կեանքին իմաստն ու նշանակութիւնը, կը ջնջէ մարդուն եւ մարդկութեան բոլոր անպատմելի ջանքերն ու աշխատութիւնները եւ ամէն քաղաքակրթական շէնք իր հարուստ ճիւղաւորումներովը. կարծես մարդիկ ուրիշ պաշտօն մը չունին, բայց եթէ զգայական կեանքը եւ ֆիզիքական գոյութիւնը պահպանել. ահագին շրջանով մը կատարել այն, ինչ որ անասունները աւելի պարզ կերպով եւ դիւրութեամբ կը հայթայթեն։ Այո՛, այս տեսակէտով այն կարծեցեալ բարեշրջութիւնը իրականի մէջ պէտք է յետաշրջութիւն անուանել։ Վասն զի յետաշրջութիւն չէ՞, երբ միեւնոյն վախճանին հասնելու համար միշտ աւելի բարդ եւ մեծ ջանք եւ աշխատութիւն պէտք է թափել։„ — Կը վերջացընենք սոյն հատուածը Շելի սա իմաստ-

1 H. Potonie, Naturw. Rundschau, 1891, Nr. 15.

2 Անդ. էջ 211։

նալից խօսքով. «Մարդս անկարելի է, որ առանց իր բանաւորութիւնը ուրանալու հասարակաց իրականութեան գետնի վրայ մնայ. ամէն դատաստան, որ նա էակի մը վախճանին եւ պատճառին վրայ կը կտրէ, արդէն իսկ բարձրագոյն յենակէտի մը գոյութիւնը կը նշանակէ[1]»:

2. Հոգեպաշտութեան քննութիւն:

Սրտի մեծ թեթեւութիւն կը զգայ կրօնախօսը մը, երբ դրապաշտական-մենապաշտական փիլիսոփայութեան գետինը ձգած՝ Տայլըրի հոգեպաշտութեան կը մերձենայ: Անգղիացի հանճարեղ ազգախօսը հոս մեզի կը ցուցընէ աւելի գործնական ճամբայ մը, եւ կը հրաւիրէ հետեւաբար ճամբորդութեան մը, զոր իրաւամբ խոստմնալից կ'անուանէ, վասն զի իրապէս եւ գոյացապէս փորձառութեան վրայ հաստատուած է: Մարդկութեան դարաւոր կեանքը՝ ուրիշ խօսքով՝ պատմութիւնն է իր միակ ուղեցոյցը. եւ համեմատութիւնը՝ իր գերագոյն օրէնքը, որոնց վրայ յեցած կը մտնէ նա ազգախօսութեան եւ կրօնաքննութեան փշուտ եւ խոպան երկիրը: Կոնտի քով ի զո՜ւր կը փնտռէինք այս պատմական-քննադատական մեթոդը. եւ կարծեմ, եթէ չեմ սխալիր, Տայլըր իր յաջողութիւնն ասո՛ր կը պարտի եւ ա՛յս է պատճառն, որ հոգեպաշտութիւնը դեռ մինչեւ այսօր մեծ ազ-

---

1 Apologie I, էջ 2:

դեցութիւն ունի կրօնախոյզ մտքերու վրայ։ Շատ եւ շատ կը ցաւինք, որ մեր գնահատականը դժբախտաբար հոս ալ չափ մ'ունի, ուսկից անդին չենք կրնար անցնիլ "ի սէր ճշմարտութեան"։ Տայլըր ալ սխալած է դժբախտաբար. եւ այն՝ մեծապէս սխալած։

Նախ եւ յառաջ Տայլըր ենթադրութիւններ կ'ընէ, որոնցմէ յայտնի կը տեսնուի, որ հոգեպաշտութիւնը գէթ միջնորդաբար Կոնտի դրապաշտութեան սկզբունքներու վրայ հաստատուած է։ Ինքն ալ կրօնի առարկայական արժէքը կ'ուրանայ եւ մարդկային հոգւոյ եւ անասնական շնչոյն միջեւ էական տարբերութիւն չ'ընդունիր։ Ինքն ալ յարաբերապաշտ (Relativist) է եւ կը պահանջէ, որ թէ՛ փիլիսոփայութիւնն եւ թէ՛ աստուածաբանութիւնը յարաբերականութեան սկզբունքը որդեգրեն։ Եւ վերջապէս ինքն ալ իր՝ Քրիստոնէութեան հանդէպ ունեցած նուազ համարումը ըստ բաւականի զգալի կ'ընէ ընթերցողին, երբ խնդրոյ նիւթը կը կազմեն գլխաւորաբար կաթողիկէ Եկեղեցւոյ արարողութիւններն ու վարդապետութիւնները։ Քննադատ մը, որուն գերագոյն ուղեցոյցն է պատմութիւնը, կարծեմ թէ իւր իսկ քարոզած մեթոդին դէմ կը մեղանչէ, երբ գրչին թոյլ կու տայ հարցեր իսկ շօշափել եւ առանց ապացուցանելու նախ վճռել, որոնք ո՛չ ազգախօսութեան, ո՛չ պատմութեան եւ ո՛չ ալ ըստ ինքեան համեմատական կրօնագիտութեան կը վերաբերին։ Այս կէտերը հոս կը շօշափենք

միայն, պարզապէս անոր համար որ տեսնուի թէ Տայլըրի ընծայուած աշխարհահռչակ անկողմնակալութիւնն իրականին այնպէս չէ ինչպէս կը կարծուի։ Մեր քննութեան առարկայ պիտի ըլլան այս տեղ բնականաբար աւելի այն հարցերը, որոնք հոգեպաշտութեան՝ այսպէս ըսենք ծանրակէտը կը կազմեն։ Ասոնք են ըստ մեր համոզման հոգւոյ գաղափարին եւ կրօնի ծագումը, որոնց հետ սերտիւ կապուած է նաեւ միաստուածութիւնը։

Այսօր այլ եւս խնդիր չկայ որ հոգեպաշտութիւնը կրօնի եւ դիցաբանութեան զարգացման մէջ արտաքոյ կարգի մեծ դեր խաղացած է։ Այս տեսակէտէ նկատելով՝ Տայլըրի "Նախնական քաղաքակրթութիւն„ գիրքը գլուխ-գործոց մըն է։ Բայց իրողութիւնը հիմնովին կը փոխուի, երբ Տայլըր աւելի յառաջ կ'երթայ եւ սոյն ազդեցութիւնը մինչեւ իսկ կրօնի գոյութեան վրայ կը տարածէ։ Հոս իր հակառակորդները բնականաբար կը շատնան, վասն զի՝ թողլով մէկ կողմը փիլիսոփայական եւ աստուածաբանական նկատումներն, եթէ խնդիրը մինչեւ իսկ միայն հոգեխօսօրէն եւ ազգախօսօրէն նկատենք, դժուարաւ թէ կարելի ըլլայ այս պարագային հոգեպաշտութիւնը պաշտպանել, առանց միանգամայն թշնամական դիրք բռնելու այն ամէն կրօնախօսական եւ բնազգային խուզարկութիւններու դէմ, որոնք 1872էն ի վեր հրապարակ ելած են յատկապէս հոգեպաշտութեան հակառակ եւ որոնց շատերուն գէթ

կրօնի ծագման մասին ըսածները յայտյանդիման ապացոյցներով ալ վաւերացուած են։ Այս տեսակէտով՝ այսինքն՝ ցորչափ խօսքը կրօնի գոյութեան եւ ծագման վրայ է, հոգեպաշտութիւնը ինչպէս պիտի տեսնենք շատ հեռի է պատմութեան հաւատարիմ թարգման ըլլալէ։

Հոգեպաշտութեան առաջին պակասութիւնն իր իսկ ելակէտին մէջն է, որ է ինքնին իսկ հոգւոյ վարդապետութիւնը։ Մենք ալ կ'ընդունինք, որ կրօնի ամենավերջին եւ խորին արմատները ամփոփուած եւ կեդրոնացած են մարդուն երկարմատականութեան՝ այսինքն՝ հոգիէ եւ մարմնէ բաղկացած ըլլալու գաղափարին վրայ։ Բայց Տայլըր մեծապէս կը սխալի, երբ կը կարծէ թէ Նախամարդը շնչոյ, շքոյ, երազի, տեսիլներու եւ մահուան երեւոյթներէն միայն առաջնորդուած՝ յղացած է հոգւոյ մը գաղափարը։ Անասուններն ալ երազներ կը տեսնեն, շունչ կ'առնուն եւ կու տան եւ կամ շուք կը ձգեն, անոնք ալ հայելւոյ մէջ իրենց պատկերը կը տեսնեն եւ վերջապէս անոնք ալ զերծ չեն մահուընէ։ Եւ սակայն անասունները ո՛չ հոգւոյ մը գաղափարն ունին եւ ո՛չ ալ կրօն։ Իրողութիւն մըն է այս, զոր Տայլըր անգամ չի կրնար ուրանալ։ Արդ քանի որ երեւոյթներն երկու կողման ալ հասարակաց են, բայց միւս կողմանէ հոգւոյ գաղափարին մասին միոյն քով արդիւնքը դրական է, իսկ միւսին քով գոյութիւն չունի, պարզ է թէ խնդրոյ նիւթ եղող երեւոյթներն անբաւական են հոգւոյ գաղա-

փարը ձկնելու համար։ Ասկէ տարբեր տեսութիւն մը չունի նաեւ Շէլ, որ հաստատելէն վերջը թէ շունչը, շուքը եւ երազները այսօր ալ հոգւոյ գաղափարը բացատրելու կը ծառայեն, այսպէս կը գրէ այս մասին. «Սակայն այսու հանդերձ չի կրնար տարակուսիլ, որ մարդիկ ամէն ժամանակ հոգի ըսելով բոլորովին ուրիշ բան կը հասկընային քան որ է երազը կամ շուքը կամ հայելւոյ պատկերը կամ շունչը կամ կենսական ջերմութիւնը եւ կամ իրենց ներսը բորբոքող կեանքի այն հուրը, որուն բոցը երեւան կու գար գլխաւորաբար զգայական եւ սեռային ցանկութիւններու միջոցաւ։ Եթէ կեանքի այս ամէն երեւոյթներն ալ ի միասին առնուին, դարձեալ անբաւական են հոգւոյ գաղափարը յառաջ բերելու համար։ Ասիկա իր յառաջագայութեան համար այսպիսի մանուածապատ շրջանի մը պէտք չունէր. վասն զի առանց շունչի կամ ջերմութեան կամ երազի կամ շուքի եւ կամ հայելւոյ պատկերի ալ ամէն մարդ կը ճանչնար եւ կը ճանչնայ այն ներքինն ու կենդանին, այն միակն ու անշօշափելին, այն անփոփոխականն ու աննուաճելին, որ ամէն մէկ մարդու մէջ կ'իմանայ, կը դատէ, կը քննէ եւ կը տարակուսի, կը զգայ եւ կը ձգտի, կը սիրէ եւ կ'ատէ, կը վախնայ եւ կը յուսայ, կ'որոշէ եւ կ'որոշուի, որուն մէջ ամէն բան կը կենդրոնանայ եւ իրարու մէջ կը թափանցէ, ինչ որ մարդ կը տեսնէ, եւ ուսկից ամէն բան յառաջ կու գայ, ինչ որ մարդս կ'ընէ եւ կ'ուզէ։ Ոչ

թէ հոգւոյ ծանօթութիւնն եւ գաղափարը ստանալու համար արժէք մ'ունէին շունչը, հուրը, շուքը, հայելին, երազն եւ կամ յիշողութիւնը, այլ փորձառութեան ներքին եւ արտաքին աշխարհքներու միջեւ եղած նմանութիւնը մատնանիշ ընելու եւ այս նմանութեան հիման վրայ հոգւոյ մտապատկերին համար կռուան մը եւ լեզուական բացատրութիւն մը գտնելու համար։„

Մարդկային ամէնօրեայ գիտակցութիւնն է ուրեմն հոգւոյ գաղափարին իսկական պատճառը։ Հետեւաբար երազ, տեսիլ եւ նման երեւոյթներ առ առաւելն օգնականի դեր միայն կրնան ունենալ. այն ալ ոչ այնչափ՝ երբ խնդիրը հոգւոյ ներքին էութեան մտապատկերն յօրինելու վրայ է, վասն զի այս պարագային անոնք ուզելու, սիրելու եւ խորհելու երեւոյթներէն գերակշիռ դիրք մը չունին, այլ երբ մարդս կը սկսի անդրադարձութեամբ ստացուած հոգւոյ գաղափարը նաեւ արտաքուստ ըմբռնելի ընել եւ զգալի կերպով ներկայացնել կամ լեզուով եւ կամ ուրիշ նիւթական միջոցներով։ Ասոր պատճառը ակնյայտնի է. երազները, տեսիլները, շունչն ու շուքը երեւոյթներ են, որոնք հոգեկանին հետ շատ զգալի եւ մասամբ մը նաեւ նիւթական տարրներ ունին իրենց մէջ, որով ամէնէն աւելի ընդունակ են հոգւոյ համար բացատրութիւն մը միջնորդելու, որ թէ պատշաճ ըլլայ եւ թէ համեմատական ներքին առնչութենէ մը բղխէ։

Երբ հայը կ'ըսէր՝ «ոգի կլանել», «ոգի քաղել» եւ կամ «փչեաց զոգին», որ է ըսել՝ շունչն, ոգն եւ հոգին մի եւ նոյն բառով կը բացատրէր, ոչ թէ երկուքն ալ մի եւ նոյն բանը կը համարէր, այլ որովհետեւ կամ հոգւոյ պարզութիւնը օդոյ եւ շնչոյն նրբութեամբը կ'ուզէր արտայայտել եւ կամ՝ որ աւելի հաւանական է, կեանքին եւ շնչոյն մէջ եղած ներքին սերտ առնչութիւնը զինքը եւ իրեն հետ բազմաթիւ ազգեր այն միանման բացատրութեան մղած է։ Հմմտ. սանսկր. âtman, լատ. spiritus, anima, յուն. ψυχὴ եւ πνεῦμα, սլաւ. duchu, եբր. רוּחַ נֶפֶשׁ, נְשָׁמָה, որոնք ամէնը ինչպէս հոգի, նոյնպէս շունչ կը նշանակեն։ — Այսպէս դատելու է նաեւ շուքի, երազի եւ տեսլեան նկատմամբ։ Երեքին ալ նկարագրական յատկութիւնն այն է, որ զհոգին կամ աւելի ճիշտ մարդն ինքնովին՝ թէեւ նոյնպէս զգալի պատկերներով, բայց ամբողջապէս կը ներկայացընեն։ Օր. համար՝ երազի ատեն մարդ կը քնանայ, բայց երազն իր առջեւ տեսարան մը կը բանայ, որուն գործօն եւ շարժուն կեանքին ինքն ալ մասնակից է. կը քալէ, կը թռչի, կը գործէ եւ կը կենակցի անձինքներու հետ, որոնք կամ մեռած են արդէն եւ կամ մարմնով իրմէ շատ հեռու կը գտնուին։ Ասոնք առաւելութիւններ են ի հարկէ, որոնք կրնան հոգւոյ ինքնակացութեան գաղափարին ալ մեծապէս նպաստել. հետեւաբար կրնան նաեւ զնախամարդը շատ դիւրաւ մոլորցընել,

կարծեցընելով թէ երազի ժամանակ մաս մը իր եսէն կը բաժնուի, կը հեռանայ։ Չմոռնանք, որ նախամարդուն (Urmensch) ինչպէս նաեւ արդի բնամարդուն (Naturmensch) քով երեւակայութիւնն արտաքոյ կարգի մեծ դեր կը խաղայ իր հոգեկան կեանքին մէջ։

Ինչ որ երազը, տեսիլը եւ շուքը դրապէս կը մատակարարեն հոգւոյ ինքնակացութեան գաղափարին, նոյնը ժխտականապէս եւ այն՝ անհամեմատ աւելի շօշափելի եւ զգայացունց կերպով կը միջնորդէ մահուան աՀաւոր իրականութիւնը։ Կեանք եւ մահ գործարանաւոր աշխարհի երկու բեւեռներն են. Մէկը կը ստեղծէ, կը յօրինէ եւ կը կազմակերպէ, միւսը կը քակէ, կը լուծէ եւ կ'ոչնչացընէ. Մէկը մարդուն միտք մը կը շնորհէ, որ կ'իմանայ, կը ճանչնայ եւ գիտէ բարձրանալ եւ վերանալ մինչեւ անանցանելին եւ անփոփոխելին. եւ սիրտ մը, որ կը զգայ, կը բաղձայ, կը յուսայ եւ կը սիրէ, սիրտ մը կ'ըսեմ, որ՝ աւելի մեծ է քան ամբողջ տիեզերքը եւ որուն երջանկութեան ձգտումը չափ չի ճանչնար։ Մահը ասոր հակառակ կործանող է իր ամբողջ խսկութեամբը. անոր սեւ քողը անշնչացած դիակին հետ մեռնողին ամէնէն աւելի փայփայած գաղափարներն եւ բաղձանքներն անգամ կը ծածկէ մեր տեսութենէն, եւ մեր աչքերը խորհրդաւոր մթութիւնը պատռելով միայն կրնան անոր հետեւիլ, որ կ'երթայ եւ կ'աներեւութանայ անդառնալի կերպով։ Սարսուռ կը պատէ զմարդ, երբ դիակի մը առջեւ

կանգնած, պահ մը անոր երեսը զննէ։ Ի՜նչ հակառակութիւն եւ ի՜նչ ահաւոր եղելութիւն. այն, որ երէկ իբրեւ հայր կամ մայր, եղբայր կամ քոյր, բարեկամ կամ թշնամի կը քալէր, կը խօսէր եւ կը զուարճանար, այսօր գետին նետուած գերանէ մը տարբերութիւն չունի բնաւ. ա՛յնպէս անշնչացած է եւ անշարժ։ Ո՞ւր գնաց, ի՞նչ եղաւ անոր կենդանացուցիչ մասը, կը հարցնէր երբեմն նախամարդը եւ կը հարցնենք ամէնքս։ Ոչնչացած չի կրնար ըլլալ, պիտի ըսէր նախամարդը, ինչու որ իր եսը կ'ընդվզէր այդպիսի գաղափարի մը դէմ, որուն կը հակառակէր նաեւ հոգւոյ գաղափարը եւ կը հակառակէր իր անսահման պէտքերով ծովացած սիրտը։ Ուրեմն կ'ապրի, ուրեմն կարելի է դեռ անոր վրայ մտածել եւ թերեւս կերպով մը խօսակցիլ նաեւ անոր հետ։ Այսպէս կեանքը դրապէս եւ մահը ժխտականապէս նախամարդը հոգիներու հաւատքին (Seelenglaube) մղեցին։

— Տեսակէտով մը իրաւունք ունի ուրեմն Տայլըր, երբ երազը, տեսիլը, բայց գլխաւորաբար մահը հիմ կը նկատէ հոգիներու հաւատքին եւ պաշտաման։ Բայց ի հարկէ տեսակէտով մը միայն. այսինքն՝ պայմանաւ որ նախ՝ բացառաբար առանց ծնունդ չհամարուի նաեւ հոգւոյ գաղափարը, եւ երկրորդ՝ հոգիներու պաշտաման սկզբնաւորութիւնը կրօնի ծագման հետ չշփոթուի։ Վասն զի՝ ինչպէս այժմ պիտի ցուցընենք, նաեւ այս վերջին տեսութիւնը, զոր Տայլըր ա՛յնպէս պնդօրէն եւ եռան-

դեամբ կը պաշտպանէ, զուրկ է գիտական ոյժ եւ իսկ հաստատուն կռուանէ։

Ուրախալի է, որ ստիպուած չենք այս տեղ Տայլըրէն ոչ այնչափ յարգուած ընազանցութեան դիմելու եւ ապացոյց ապացոյցի վրայ բարդելու, ցուցընելու համար թէ խնդրոյ նիւթ եղող հարցերուս նկատմամբ չէ կարելի վճիռ մը տալ, որուն նժարն աւելի դրապաշտութեան եւ կամ նիւթապաշտութեան կողմն հակի։ Տայլըր իրողութիւններով կը խօսի մեզի հետ. պատասխանն ալ հետեւաբար աւելի իրողութիւններով ըլլալու է. իրողութիւններով ի հարկէ, որոնք քաղուած ըլլալու են թէ հնութեան դարաւոր յիշատակարաններէ եւ թէ՛ մանաւանդ ընազգերու այժմեան պարզ եւ անպաճոյճ կեանքէն։ Արդ այս պատասխանը Տայլըրի տրուած է արդէն. եւ այն՝ գլխաւորաբար անձէ մը, որ իւր կեանքին մեծ մասը հոգեպաշտութիւնը պաշտպանելով անցուց, եւ ա՛յն ատեն զինաթափ եղաւ, երբ իրականութեան անդիմադրելի ոյժը զինքը Տայլըրէն հեռանալու ստիպեց։ Հոգեպաշտութեան այս մեծ ախոյեանն է Անդրեվ Լանգ, որուն քաջարի եւ անձնանուէր ջանքերուն կը պարտի այսօր իր գոյութիւնը կրօնապատմական միաստուածական դրութիւնը։

Անգղիացի աշխարհահռչակ գիտնականն՝ ինչպէս ըսինք, խիստ Տայլըրեան էր յառաջ, եւ իբրեւ այսպիսի մեծ համբաւ ալ ստացած էր գլխաւորաբար իր Մաքս Միլլերի դէմ

գրած ընդդիմախօսութիւններովը։ Եթէ Մաքս Միւլլերի բանասիրական բնապաշտութիւնը չկրցաւ ի նպաստ իր գոյութեան ընդհանուր համակրութիւն մը վաստըկիլ, այն՝ Լանգի ճարտար գրչին արդիւնքն է յատկապէս։ — Սակայն Լանգի հոգեպաշտական աշխարհայեցութիւնն ալ հիմէն ցնցուեցաւ, երբ նա օր մը Աւստրալիայի բենեդիկտեաններու մէկ հրատարակութիւնը ձեռքն առած էր կարդալու համար. հրատարակութիւնը փոքրիկ էր, բայց անոր բովանդակութիւնը Լանգի համար իսկապէս անակնկալ մ'եղաւ, վասն զի տեղեկագիրը հոն մեկին եւ որոշ կերպով կը ծանուցանէր թէ Աւստրալիայի մէջ ազգեր կան, որոնք Աստուած մը միայն կը պաշտեն, ոգիներու պաշտօն չունին եւ կ'ապրին կեանքի ամենասկզբնական պայմաններու մէջ։ Լանգ՝ բնական է, չուզեց ի սկզբան այս նորալուր տեղեկութիւններուն հաւատալ. ուստի եւ խուզարկութիւնները շարունակեց. բայց երբ տեսաւ, որ նոյն տեղեկութիւնները հաղորդած են եւ կը հաղորդեն նաեւ այնպիսի գիտնականներ եւ ուղեւորներ, որոնք մինչեւ իսկ ազատամիտ հայեացքներու տէր անձինք են, ինչպիսի է օր. համար Հովիտ[1], համոզուեցաւ

---

1 Հովիտ իւր տեղեկութիւններն ի սկզբան հրատարակեց՝ Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Յետոյ բոլորն ալ մէկ գրքի մէջ ամփոփեց. Հմմտ. The Native Irite of South East Australia London 1904.

որ չէ կարելի այլ եւս հոգեպաշտութիւնը այն ձեւի տակ պաշտպանել, ինչպէս որ Տայլըր աւանդած եւ ինքն ալ մեծ ոգեւորութեամբ ընդունած էր։ Ուստի եւ քիչ ատենէն հրատարակեց իր “Սկզբնաւորութիւն կրօնի„ համբաւաւոր գիրքը, որուն մէջ մանրաքննին խուզարկութեան կ'ենթարկէ հոգեպաշտութիւնն եւ իբրեւ կրօնի նախնական ձեւ միաստուածութիւնը կը պաշտպանէ[1]։ Լանգ կը զգայ որ ծանր հարց մըն է, զոր պիտի լուծէ. այսու հանդերձ հաստատուն են իր քայլերն եւ յուսալից նաեւ իր հայեացքները։ Ցայտյանդիման եւ անժխտելի փաստերով կը ցուցնէ, որ արարչագործ գերագոյն էակի մը հաւատքը, որուն բնազգերու քով կը հանդիպինք. չի կրնար հոգիներու կամ նախահայրերու պաշտաման անընդմիջական ծնունդ համարուիլ եւ ոչ ալ կարելի է զայն բազմաստուածեան զարգացման մը գերագոյն աստիճանը նկատել. վասն զի բուն իսկ քաղաքակրթօրէն ամենէն աւելի անզարգացեալ բնազգերն են մանաւորապէս, որոնք ոչ հոգիներու կամ նախահայրերու պաշտօն ունին եւ ոչ ալ բազմաստուածութիւն։

Այս նշանակալից բնաբանը ցուցնելու համար սկսինք 1. Աւստրալիայէն։ “Աւստրա-

[1] The Making of Religion, London 1898. Նոյնը Myth. Ritual and Religion, London 1901. Համմ. նաեւ Schmidt W., Ursprung der Gottesidee, 105—411 եւ v. Schroeder L., Die arische Religion I, 81—105.

լիացիները, կ՚ըսէ Վ. Շմիտ[1], ֆիզիկապէս ինչպէս նաեւ քաղաքակրթօրէն ամենաստորին աստիճանի վրայ գտնուելով, ինչու որ ամէնն ալ որսորդութեան եւ ուտելիքը հաւաքելու շրջանին[2] կը վերաբերին, չունին՝ ոչ պարտէզի մշակութիւն, ոչ հողագործութիւն, ոչ անասնաբուծութիւն, ինչպէս նաեւ անծանօթ է իրենց մետաղագործութիւն եւ բրուտութիւն, շատերը փորձուեցան կարծելու թէ անոնք ըստ արդի բարեշրջական սկզբունքներու պէտք է որ նաեւ կրօնի տեսակէտէ ամենաստորին կարգի վերաբերին։„ Բայց խաբուեցան այնպիսիները, որոնց կարգէն են նաեւ Հոքսլէ եւ Սպենսեր։ Աւստրալիացիները կրօն մ՚ունին, որ իր պարզութեան մէջ՝ նաեւ բարձր եւ վսեմ է։ Կը հաւատան գերագոյն էակի մը, որ է միանգամայն տիեզերքի եւ մարդկան Արարիչը։ Նա անծին է եւ անժամանակ, չէ մեռած եւ երբեք ալ պիտի չմեռնի։ Յառաջ երկրիս վրայ էր իր բնակութիւնը, բայց այժմ երկինքն է, ուսկից կը տեսնէ ամէն բան, ինչ որ երկրիս վրայ կը պատահի։ Բարերար է այն եւ ողորմած եւ կ՚օգնէ անոնց, որոնք իրեն կը դիմեն։ Ինչպէս նաեւ ինքն է մարդկան մէջ կարգ եւ կանոն դնողը. անոր

1 Ursprung der Gottesidee, S. 117.

2 Այս նախնական շրջանին մէջ այրերը աւելի որսորդութեամբ կը պարապէին, իսկ կիները տունը եւ տղաք հոգալէն զատ՝ նաեւ դաշտերն ու անտառները կ՚երթային՝ պտուղ կամ բանջարեղէն եւ կամ ուտելի արմատներ եւ ընդեղէններ ժողվելու համար։ Բնազգերը մեծաւ մասամբ տակաւին այս ոճով կը հայթայթեն իրենց սնունդը։

համար գերագոյն դատաւոր է թէ՛ կենդանիներու եւ թէ՛ մեռեալներու վրայ եւ կը վարձատրէ, ուր որ իր կամքին համեմատ բարի ապրած է եւ կը պատժէ չարերն ու ըմբոստները։ Այս գերագոյն էակը ոչ պաշտաման յատուկ տեղ մը ունի եւ ոչ ալ պատկեր կամ կուռք. քահանաներու առանձին կարգ մըն ալ չկայ, պաշտամունքները կը կատարեն ծերերն եւ ցեղապետները։ Գերագոյն էակէն զատ՝ ուրիշ պաշտաման առարկայ չունին այս բնազգերը։ Բնութեան յարգութիւն գրեթէ գոյութիւն չունի. շատ չնչին հետքեր կը նշմարուին արեւու եւ լուսնոյ նկատմամբ. բայց որ եւ իցէ իր մը, ըլլայ այն ոգիացած կամ ոչ, կրօնական յարգութիւն չի վայելեր։ Գոյութիւն չունի նոյնպէս նախահայրերու պաշտօն, մանաւանդ թէ խստիւ արգիլուած է անոնց անունն անգամ բերան առնուլ։ Ահա այս է Աւստրալիացիներուն հաւատքը, զոր այնչափ սուրբ եւ նուիրական կը համարէին, որ մահուան պատժով կը պատժուէր, ուր որ անոր մէջ բովանդակուած վարդապետութիւններէն մէկը կամ միւսը օտարներուն եւ կամ կանանց եւ տղոց յայտնէր։ Վարդապետութիւնները չափահաս հրատարակուելիք երիտասարդ պատանիներու միայն կը յայտնուին եւ այն՝ Բորա (Bora) ըսուած խորհուրդներու միջոցաւ, որոնց ատեն պատանիներու վերի ծնօտին առաջին երկու ակռաները կը հանուին իբր նշանակ խորհուրդներու մասնակից ըլլալուն։ Հետաքրքրա-

կան է գտնալ, որ Դամբիէ, որ 1688ին Աւստրալիա այցելած է, նոյն բանը կը պատմէ ակռաներու մասին: Այս կէտը շատ կարեւոր է, կ'ըսէ Լ. Շռեօդեր[1], վասն զի ասիկա ակներեւ փաստ է թէ Աւստրալիացիները ասկէ երեք հարիւր տարի յառաջ ալ այն հաւատքն ունէին, ինչ որ այսօր կը դաւանին:

Նառինիերիներու (Narrinyeri) քով գերագոյն էակը կ'անուանուի Նուռունդերէ եւ Մարտումմերէ. Մինչդեռ Վիբայոսի բնակիչները զայն Նուրելլի, իսկ Վիկտորիայի հարաւարեւելեան ցեղերը Պիրմեհէեալ (Pirmeheeal = մեր հայրը) կը կոչեն: Բունճիլ (Bundjil) է անոր անունը Կուլիններու եւ մերձակայ ցեղերու քով, որոնք զայն սովորաբար նաեւ Մամինգատա կը կոչեն, որ նոյնպէս “մեր հայրը„ կը նշանակէ: Կամիլարոյիններն եւ Եվալոյինները Բայամէ կը կոչեն զայն, որ ամէն բան ստեղծած է եւ կը պահէ եւ հայր է ամէնուն: Ըստ Եվալոյիներուն Բայամէ մարդկան մէկ մասը հողէ ստեղծեց եւ մէկ մասն ալ անասուններ մարդու փոխելով, որոնց իրեն օրէնքները սորվեցընելէն վերջը՝ աներեւոյթ եղաւ: Շատ հետաքրքրական են մանաւանդ Կուռնայիններու (Kurnaï) Մունգաննգաուա (Mungan ngaua = մեր հայրը) գերագոյն էակին մասին հաղորդուածները: — Երբ պատանիներու չափահաս հրատարակուելու ժամանակը կու գայ, Կուռնայինները՝ հաւատոյ բո-

1 Arische Religion, I, 89.

վանդակութիւնը յայտնելէն յառաջ պատանիներուն երեսը բոլորովին կը գոցեն, որպէս զի չտեսնեն. ապա կը նստեցընեն գետնի վրայ եւ կը սկսին հնչիւն փայտէ 16 գործիք սաստկօրէն զարնել, որով սարսափելի աղմուկ կ'ելլէ։ Յետոյ պատանիները ոտք կը հանեն եւ անոնց երեսները դէպ ի երկինք կ'ուղղեն. այն ատեն երեսները կը բացուին եւ ցեղապետը իր գեղարդով անոնց գիշերային աստեղազարդ երկինքը ցուցընելով, բարձր ձայնիւ երեք անգամ սա խօսքը կ'ըսէ. "Հո՛ն նայեցէք, հո՛ն նայեցէք, հո՛ն նայեցէք„։ Խստիւ պատուիրելէն վերջը թէ հաղորդուելիքները իրենց մօրը կամ քոյրերուն եւ կամ խորհուրդներու մասնակից չեղողներու չպատմեն, ցեղապետը կը սկսի հաւատոյ բովանդակութիւնը յայտնել, զոր համառօտիւ վերը տեսանք։ Վարդապետութիւններուն հաղորդութեան անմիջապէս կը կցուին Մունգան-նգաուայի պատուիրանները, որոնց գլխաւորները հետեւեալներն են. ա. Ծերերուն միտ դնել եւ անոնց հնազանդիլ։ բ. Մաս հանել իրենց ունեցածէն նաեւ իրենց բարեկամներուն։ գ. Խաղաղութեամբ ապրիլ իրենց բարեկամներուն հետ։ դ. Երբեք յարաբերութեան մէջ չմտնել աղջիկներու եւ ամուսնացած կանանց հետ։ ե. Պահել կերակուրներու հայող պատուէրները, մինչեւ որ ծերերը տնօրինեն։

2. Լանգ. Թողլով Աւստրալիա, կ'անցնի Անդաման կղզիները, որոնց բնակիչները Պիւգմեն ըսուած ցեղերուն կը վերաբերին եւ թէեւ հա-

մեմատութեամբ Աւստրալիացիներուն քիչ մը աւելի զարգացած են, ինչու որ քիչ թէ շատ հողագործութենէ կը հասկընան, բայց եւ այնպէս եւ առ հասարակ Ասիայի ամենահին եւ անզարգացեալ ազգերէն կը համարուին: Ասոնք ալ յառաջ անկրօն կը նկատուէին, բայց Ման[1] անգղիացւոյն մանրամասն տեղեկութիւններն այժմ այս մասին բոլորովին ուրիշ պատկեր մը կ'ընծայեն մեզի: Անդամանցիները նախ եւ յառաջ չունին նախահայրերու պաշտօն, անոնց անունը յիշելն անգամ արգիլուած է. չունին նաեւ բնութեան ոյժերու՝ այսպէս արեգական կամ լուսնոյ կամ անասնոյ յարգութիւն: Ասոր հակառակ կը հաւատան գերագոյն էակի մը, որուն անունն է Պուլուգա: Անիկա ստեղծած է բովանդակ տիեզերքը, երկինքն ու աստղները, երկիրս եւ մարդը, ի բաց կ'առնուին միայն չարը եւ անոր զօրութիւնները: Պուլուգա անծին է եւ անմահ. ինչպէս նաեւ ամենակարող եւ ամենագէտ է, որ մարդուն սրտին ամենաթաքուն խորհուրդներն անգամ կ'իմանայ: Նա կը բարկանայ, երբ մարդիկ մեղք կը գործեն. իբրեւ այսպիսի են ստութիւն, գողութիւն, սպանութիւն, շնութիւն, անհնազանդութիւն եւ մոմավառութիւն, վերջինս իբր մոգութիւն: Միւս կողմանէ մարդասէր եւ ողորմած է այս գերագոյն էակը, որ կը գթայ

---

[1] Ման 11 տարի այս կղզիներուն կառավար ըլլալուն Անդամանի լեզուն շատ լաւ սորված էր, որուն քերականութիւնն ալ գրած է:

դժբախտներուն եւ կ'օգնէ խնդրողներուն։ Վերջապէս դատաւոր է նա հոգիներու. մարդիկ հոգի (Geist, esprit) մ'ունին, որ կարմիր է եւ շունչ մը (Seele, âme) որ սեւ է։ Մահուընէ վերջը հոգին սանդարամետ կ'իջնայ եւ հոն յարութեան կը սպասէ. իսկ շունչը՝ եթէ չար է, պաղ դժոխք մը կ'իջնայ, ուր կը մաքրուի եւ կը սրբուի։ Յարութեան ատեն հոգին, շունչն եւ մարմինը դարձեալ իրարու հետ կը միանան եւ այսպէս Պուլուգա բոլոր մարդկան նոր եւ երջանիկ կեանք մը կու տայ։ Հոն չկայ այլ եւս ոչ հիւանդութիւն, ոչ մահ եւ ոչ ամուսնութիւն, այլ երանաւէտ հանգիստ եւ ուրախութիւն։ — Ի՜նչ վսեմ վարդապետութիւններ խտացած են այս պարզ տողերուն մէջ. եւ ո՛վ չի փորձուիր համեմատելու այս հաւատոյ հանգանակը մեր քրիստոնէականի հանգանակի հետ, երբ՝ քանի մը տարբերութիւններ ի բաց առնլով, նմանութիւններն ա՛յնչափ զգալի են։ Անդամանցիներուն այս հաւատքը մեծ խրատ մըն է անոնց, եւ ասոնց կարգէն է նաեւ Տայլըր, որոնք կը նախասիրեն կրօնական բարձր գաղափարները աւելի հոն փնտռել, ուր քաղաքակրթութիւն կայ, ուր մարդկային ըղեղը հազարաւոր տարիներու հոգեկան եւ մարմնական փորձառութենէ անցած, ի վիճակի կը կարծուի այլ եւս նաեւ գերզգայական աշխարհքներ թեւակոխել եւ կեանքի նոր պատկերներ յօրինել, որ էապէս եւ գոյացապէս բնազանցական է։ Կրօնական բարեշրջականութիւնն ասկէ

աւելի մեծ նաւաբեկութիւն մը չէր կրնար կրել։ Ի հարկէ պիտի գտնուին անշուշտ անձինք, որ պիտի կասկածին թէ մի գուցէ արտաքին ազդեցութիւն տեղի ունեցած ըլլայ Անդամանցիներու քով։ Այսպիսիներուն պատասխանը կու տայ Վ. Շմիտ. «Անոնց էութեան սկզբնական նկարագիրն ու անարատութիւնը բոլորովին ստոյգ է, արտաքին, գլխաւորաբար քարոզիչներու ազդեցութեան մասին խօսք անգամ չի կրնար ըլլալ[1]»։ Այս է նաեւ Լանգի եւ առհասարակ ինծի ծանօթ նորագոյն բոլոր ազգախօսներու համոզումը։

3. Անցնելով այժմ Մալակա թերակղզին, հոս մեր առջեւ կ'ելլեն Սեմանկներն, որոնք նոյնպէս Բիւգմէններու կը վերաբերին։ Լանգ բախտ չունեցաւ զասոնք ալ իր աշխատակին մէջ առնլու, վասն զի նոյն ատեն տակաւին մթութեան մէջ թաղուած էր անոնց կեանքն ու բարքը։ Անոնց մասին առաջին մանրամասն տեղեկութիւններն հաղորդուեցան 1906ին[2] Սկիտի (Skeat) եւ Բլեկդնի կողմանէ, որ է ըսել Լանգի հրատարակութենէն ութ տարի վերջը։ Արդ այս տեղեկութիւններուն համաձայն՝ Սեմանկները Կարի անուամբ գերագոյն էակ մ'ունին, որուն կը վերագրեն երկնի եւ երկրի արարչութիւնը։ Մարդուս ստեղծման ատեն Կարի ստորադաս էակի մը հրամայած է մարմինը կազմել, որուն հետ միացուցած է ինքը իրմէ ստեղ-

1 Ursprung der Gottesidee, 130.
2 Races of the Malay Peninsula, 1906.

ծուած Հոգին։ Այս գերագոյն էակին կը վերագրուի ամենագիտութիւն, ողորմածութիւն, բայց միանգամայն արդարութիւն։ Անիկա գերագոյն դատաւոր է հոգիներուն, տէր կենդանեաց եւ մեռելոց։ Չկայ անոնց քով ոչ հոգեպաշտութիւն եւ ոչ ալ նախահայրերու յարգութիւն եւ կ'ապրին ամենապարզ պայմաններու մէջ։

4. Գերագոյն էակի մը հաւատքն ունին նաեւ Բուշմենները։ Անունն է Կակէ. որուն իբրեւ երկնի եւ երկրի արարչի սա աղօթքը կը մատուցանեն. “Ո՛վ Կակէ, ո՛վ Կակէ, միթէ մենք քու որդիներդ չե՞նք, չե՞ս տեսներ մեր անօթութիւնը, տո՛ւր որ ուտենք։„ Լիվինգստըն կ'ապահովցընէ, որ “այս ցեղերուն մինչեւ անգամ ամէնէն ստորնացածին հետ պէտք չկայ Աստուծոյ մը կամ ապագայ կեանքի մը գոյութեան մասին խօսիլ, վասն զի անոնք առ հասարակ անոնցմէ կ'ընդունուին։ Ինչ որ սովորական եղանակաւ չեն կրնար մեկնել, Աստուծոյ կը վերագրեն. այսպէս ստեղծագործութիւն, յանկարծական մահ եւն։ “Ի՛նչպէս հիանալի ըրած է զայս Աստուած„ խօսքը անոնց քով շատ գործածական ասութիւն մըն է[1]։ Դժբախտաբար աւելի ստոյգ բան մը չենք գիտեր անոնց մասին. բայց ինչպէս տրուած տեղեկութիւններէն կարելի է գուշակել, շատ կրօնական թանկագին հայեացքներ դեռ ծածկուած են մեզմէ, վասն զի մինչեւ

1 Հմմտ. V. Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit, 1914, էջ 419.

հիմայ ոչ ոք կրցած է այս հին ազգին խորհուրդներուն մասնակից ըլլալ եւ կամ գէթ անոնց նկատմամբ վստահելի բան մը լսել։

5. Կեդրոնական Ափրիկէի սեւամորթներն, որ նոյնպէս մեծաւ մասամբ Բիւգմէններու տակ կ'երթան, տարբեր հաւատք մը չունին։ Արեւելեան Ափրիկեցիք կը պաշտեն Վակա անուամբ գերագոյն էակ մը, որ տէր է ամէն բանի. "ո՜վ Վակա, կ'աղօթեն Գալլաները (Galla)[1], տո՛ւր մեզի զաւակ, ծխախոտ, ցորեն, կով, եզ եւ ոչխար։ Պահէ՛ զմեզ հիւանդութիւններէ եւ օգնէ մեզի, որպէս զի սպաննենք մեր թշնամիները, որ են Սիդիմացիները (Քրիստոնեաները) եւ Իսլիմացիները։ Ո՜վ Վակա, ա՛ռ զմեզ քեզի եւ տո՛ւր երկնաւոր դրախտը եւ մի՛ մատներ զմեզ չարին եւ կրակին"։ Նոյնպէս արեւմտեան Ափրիկէի մէջ *Այոնգոներն* (Ajongo) ունին գերագոյն էակ մը, որուն անունն է *Նզամբի* (Nzambi) եւ է երկնի եւ երկրի արարիչն եւ մարդկան դատաւորը, եւ կը պատժէ, ով որ անկարգութիւն կը գործէ եւ կը վարձատրէ իր կամակատարները։ — *Վատվաներն* ալ ունին գերագոյն էակ մը, զոր *Ինտակառա* կը կոչեն։ Աւելորդ է կարծենք հոս բոլոր ցեղերը յառաջ բերել. յիշենք միայն վերին Նեղոսի *Դինկաները*, որոնք՝ զարմանալի կերպով *Ս. Բակերէն* անկրօններու կարգը դասուած էին։ Ասոնք կը հաւատան գերագոյն էակի մը, զոր *Դենդիդ* կ'անուանեն։ Անիկա ստեղծած է ամէն

1 Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte II, էջ 369.

բան եւ իբրեւ այսպիսի՝ հին երգերու մէջ ալ կը փառաբանուի։ Անոր ամէն բարի յատկութիւն կը վերագրեն, հետեւաբար իբրեւ ամենակարող՝ ինչ որ կը գործէ, բարի է. չար ըսուած բանը ոչ միայն ուզել, այլ եւ գործել իսկ չի կրնար։

6. Լանգի խուզարկութիւններուն վերջին աշխարհն է Ամերիկա։ Հոս մեր մտադրութիւնը կը գրաւեն ամէնէն աւելի հարաւային Ամերիկայի Հրոյ երկրին բնակիչները, որոնք ինչպէս ծանօթ է, քաղաքակրթութեան ամենաստորին աստիճանի վրայ կը գտնուին։ Ասոնք կը հաւատան գերագոյն էակի մը, որ է տէր մարդկան եւ ամէն բանի։ Զայն կը ներկայացնեն իբրեւ սեւամորթ հսկայ մարդ մը, որ անտառներն ու դաշտերն անընդհատ կը պտըտի եւ կը տեսնէ մարդկան ամէն գործքերը. կը պատժէ գլխաւորաբար զանոնք, որոնք շնութիւն եւ կամ սպանութիւն գործած են։ — Անցնելով հիւսիսային Ամերիկա՝ կը տեսնենք հոն նախ Վիրգինիայի բնակիչները, որոնց գերագոյն էակն է Ահոնէ։ Այս մասին տեղեկութիւններն շատ հին են, բայց մենք լսենք միայն Stracheyի, որ իւր տեղեկութիւնը երկրին գտնուելէն (1612) քիչ մը վերջը գրի առած է։ "Այս գերագոյն էակը, կ'ըսէ մատենագիրը, որ ամբողջ աշխարհքս կը կառավարէ, որ արեւը կը ծագէ եւ ստեղծած է լուսինն ու աստղները՝ արեւու արբանեակները, տեղացիներէն Ահոնէ կ'անուանուի։ Բարի եւ խաղաղասէր Աստուած մըն է, որ զոհի պէտք չունի, բայց զմարդիկ ամէն բարիքներով կը խնամէ եւ

անոնց չարիք բնաւ չի հասցըներ։ Ասոր հակառակ չար է Ոկէոս… որ մարդիկներու վրայ հիւանդութիւններ եւ փոթորիկ կը խաւրէ։„ Մասախուսեաններու քով գերագոյն էակը կ'անուանուի Կիետան, որ միւս բոլոր աստուածները ստեղծած է, ինչպէս նաեւ մարդկային առաջին զոյգը եւ անով ամբողջ մարդկութիւնը։ Բնակութիւնն է երկինք, ուր պիտի երթան բոլոր արդարները, իսկ չարերն ասոր հակառակ տանջանքներու պիտի մատնուին։ Նուազ նշանակութիւն չունին նաեւ Զունիներն եւ Պավնեցիները, որոնց կրօնական հայեացքները թէեւ զերծ չեն բոլորովին հոգեպաշտութենէ եւ դիցաբանութենէ, սակայն կը պաշտեն էակ մը, որուն գերագոյն էակի մը պատշաճող ամէն բան կը վերագրեն։ Այսպէս Զունիները կը պաշտեն Ավոնա Վիլոնա մը, որ աշխարհքէս յառաջ արդէն կար. ինքն է բովանդակ տիեզերքի արարիչն եւ պահպանիչը, ինքն է նաեւ ամէնուն հայրը, որուն մինչեւ իսկ երգեր կ'երգեն իրենց խորհուրդներու մէջ։ Պավնեցիներու գերագոյն էակն է Տիր-ավա, որուն կ'ընծայեն ստեղծագործութիւն, ամենազօրութիւն եւ ամենուրեքութիւն։ — Նմանապէս յիշուելու արժանի են արեւապաշտ Սիուները, որոնց գերագոյն էակն է Նամբի։ Կը նմանցուի հսկայ մարդու մը, որ անմահ է եւ գոյութիւն ունէր յառաջ քան աշխարհքիս ստեղծուիլը։ Նա ստեղծած է մարդկային ազգին առաջին զոյգը, կազմելով անոնց հողէ մարմին մը

եւ տալով կենդանութիւն։ Ճամբին է նաեւ Հրոյ եւ արուեստի հեղինակը, ինչպէս նաեւ աղօթելու կերպն ինքը սորվեցուցած է։

Ահա այս է համառօտիւ Տայլըրի տրուած պատասխանը։ Հոս կը տեսնենք մենք գերագոյն էակ մը, որ իրական անձ մըն է. յաւիտենական եւ ամենազօր եւ իբրեւ այսպիսի ստեղծող նաեւ ամէն բանի։ Հայր մըն է ամենագէտ եւ ամենուրեք, որ կը տեսնէ մարդկան ամէն գործքերն եւ կը հոգայ անոնց ամէն պէտքերը։ Ինքն է մարդկան կեանքը կանոնաւորող բարոյականութեան հեղինակը, ինքն է "պիտի չսպաննես եւ չշնաս„ հրամայողն եւ վերջապէս ինքն է որ կը պատժէ անդին. եթէ մէկը իր պատուիրանները չի պահեր եւ կամ կ'անարգէ իր ծոխութիւնը։ — Միւս կողմանէ բնամարդը չի գիտեր թէ գերագոյն էակը զուտ հոգի է թէ մարմին ալ ունի, կամ աւելի ճիշդ՝ այսպիսի բարձր հարցեր տակաւին չեն յուզած անոր միտքը։ Անոր համար՝ գերագոյն էակն իրական անձ մըն է, որ կը խորհի եւ կը մտածէ, ինչպէս ինքը եւ կ'ուզէ եւ կը սիրէ ինչպէս ինքը, այն տարբերութեամբ, որ այն՝ ամենազօր է եւ ամենագէտ, իսկ ինքը սահմանաւոր եւ անոր կարօտ։ Եւ ի՞նչ զարմանք, եթէ երբեք ցուցուի, որ բնամարդը գերագոյն էակին մարմին ալ կը վերագրէ, երբ մինչեւ իսկ Տերտուղիանոս մը զԱստուած առանց մարմնոյ չէր կրնար մտածել։ Բնազգերէն ոմանք երբեմն նաեւ կին կու տան

գերագոյն էակին, բայց կին մը, որ՝ ինչպէս բացայայտ կը տեսնուի Անդամանցիներու դաւանանքէն, գերագոյն էակին հաւասար չէ, համագոյակից չէ, այլ անկէ ստեղծուած է այնպէս, ինչպէս ամէն արարած։ Ա՜յսչափ բնական է մարդուն՝ Բացարձակին ամենապատճառականութիւնն ու միութիւնը։ Ահա բնազդերն եւ իրենց Աստուածութեան վրայ ունեցած փոքրիկ պատկերը. ահա պատկերը մը, որուն վճիտ եւ պայծառ լուսոյն տակ կ'իյնան, կը չքանան իրենք իրենցմէ նաեւ այն սկզբունքներն, որոնց վրայ կեցած էր ամբողջապէս հոգեպաշտութեան հսկայ շէնքը։ Անհիմն է ուրեմն ըսելը թէ Աստուծոյ գաղափարը կախում ունի զուտ հոգւոյ մը գաղափարին կազմութենէն, բնամարդը զարգացման այս շրջանը դեռ չէ մտած։ Անհիմն եւ բոլորովին անհիմն է նաեւ միաստուածութիւնը կրօնական զարգացման վերջին եզրը նկատել եւ կամ զայն համարիլ իբրեւ անընդմիջական ծնունդ բազմաստուածութեան։ Բազմաստուածութիւն չէր ճանչնար բնամարդը. անոր Աստուածը մէկ է, որուն հետ իմիասին ոչ ոգիներ կը պաշտէ եւ ոչ նախահայրեր։ Վերջապէս չապացուցուած՝ մանաւանդ թէ հակապատմական ենթադրութիւն է, երբ Տայլըր առանց այլ եւ այլի կը վճռէ թէ բնամարդուն քով բարին եւ չարը բարոյական նկարագիր չունին։ Գերագոյն էակին կամքն է պատուիրող ամէն բան. անիկա է հրամայողն եւ անիկա է սպառնացողը։

բնազգերու մէջ տեսնուած գերագոյն, ամենաբարի եւ միանգամայն ամենարդար էակի մը այս հաւատքը Տայլըրի համար մեծ եւ շատ մեծ հարուած մըն է. հարուած մըն է, որուն անընդմիջական արդիւնքը հոգեպաշտութեան մահն է։ Զայս կանխաւ տեսաւ նաեւ Տայլըր, անոր համար՝ երբ Հովիտ 1885էն ի վեր սկսաւ պարբերաբար իր համբաւաւոր տեղեկութիւնները հրատարակել, նա եւ ոչ իսկ փորձ փորձեց զանոնք ի նպաստ հոգեպաշտութեան մեկնել. ընդհակառակն տարակուսեցաւ անոնց վաւերականութեան վրայ եւ մինչեւ իսկ համարձակեցաւ ինչ ինչ դէպքերու մէջ քարոզիչներու ազդեցութիւն նշմարել[1]։ Յուսահատական քայլ մըն էր ի հարկէ Տայլըրի առած քայլը. անիկա համոզուած էր, որ հաղորդուած կրօնական բարձր հայեացքներն անհնար է իր դրութեան հետ հաշտեցընել. ասկից ահա կասկածանք, թերահաւատութիւն եւ անհիմն ենթադրութիւններ։ Բայց ասով հոգեպաշտութիւնն ոչ թէ շահեցաւ, այլ աւելի տուժեց. վասն զի անդրագոյն քննութիւններ, որոնցմէ է նաեւ Տայլըրի աշխատութիւնը, ճշմարտութիւնն աւելի յայտյանդիման երեւան բերին։ Հոս յառաջ պիտի բերենք օրինակ մը միայն, ցուցընելու համար թէ ի՛նչ խախուտ հիմերու վրայ սկսած էր կռթնիլ Տայլըրի մը պէս աշխարհահռչակ անձ մը. եւ չմոռնանք ըսելու որ յառաջ

---

1 Limits of Savage Religion 1892 (Journal of the Anthrop. Inst. XXI).

բերելիք դէպքը Տայլըրի ամենազօրաւոր ապացոյցն է։ Այս դէպքն է Բայամէ գերագոյն էակին հաւատքը։ Տայլըր կը պնդէ որ Բայամէ իբրեւ տիեզերքի արարիչ առաջին անգամ 1840ին Հ. Հէլ (H. Hale) քարոզիչէն աւանդուած է, մինչդեռ իրեն նախորդները օրինակի համար Թրելկելտ (Threlgeld) այս մասին բան մը չեն գիտեր, ուստի եւ՝ կը հետեւցնէ, յայտնի է որ քարոզիչներու ազդեցութիւն կայ հոս։ Սակայն՝ ինչպէս Լանգ լաւ կը դիտէ, Տայլըր եւ ոչ իսկ մտադիր եղեր է, որ Հէլ բացայայտ կերպով կը խոստովանի թէ ինքը իր տեղեկութիւնները գլխաւորաբար Թրելկելտէն իմացած է։ Աւելի ջախջախիչ է Վ. Թովմասի յատկապէս այս հարցին լուծման համար գրած յօդուածը[1], ուր անժխտելի փաստերով կը հաստատէ, թէ 1. Բայամէի մասին տեղեկութիւնները 1840էն շատ աւելի յառաջ են. 2. Յառաջ են նաեւ քարոզիչներու առաքելութենէն, որ տեղի ունեցած է առաջին անգամ 1833ին, եւ վերջապէս 3. հաղորդուած են բազմաթիւ անձինքներէ, որոնք ամէնն ալ զԲայամէ կը նկարագրեն իբրեւ արարիչ երկնի եւ, երկրի, ամենագէտ, մարդասէր եւն։ Թովմաս իր յօդուածը կը վերջացնէ այսպէս. "Ակնյայտնի է, որ Տայլըրի այն կարծիքը, որով նա Բայամէի պաշտաման ծագումը 1840—1830 միջոցին գործող քարոզիչներու կը վերագրէ, բոլորովին

1 Man 1905.

անընդունելի է։„ Այսօր չկայ ծանրախոհ անձ մը, ըլլայ այն հաւատացեալ կամ անհաւատ, որ Լանգի յառաջ բերած իրողութիւններուն վաւերականութեան վրայ տարակուսի։

Ի հարկէ Լանգի դրութիւնն անակնկալ մ'եղաւ առ հասարակ նաեւ գիտնական աշխարհի համար։ Շատերը չէին կրնար ըմբռնել, որ ազգախօսի մը դեռ կարելի է եղեր ծանրակշռութիւն տալ կրօնի մը, որ նոյն ատեն գիտնականներու մեծամասնութենէն կրօնական զարգացման վերջին օղակը կը նկատուէր։ Բայց հոս ալ ծանրախոհութիւնն ու ճշմարտասիրութիւնը վերջ ի վերջոյ յաղթող ելան, որով եւ շատերը Լանգի դրութիւնը ոչ միայն ընդունեցան, այլ եւ սկսան զայն բանիւ եւ գրով պաշտպանել։ Ասոնց մէջէն յիշատակութեան արժանի են մանաւանդ Լ. Շռեօդէր՝ Վիեննայի համալսարանին սանսկրիտերէնի ուսուցիչը, որուն աշակերտն ըլլալու պատիւն ունեցած է նաեւ տողերս գրողը. Պ. Էրենրայխ՝ նոյնպէս անուանի ուսուցիչ Բերլինի համալսարանին եւ վերջապէս Վ. Շմիտ, որ առաջնակարգ հեղինակութիւն է թէ՛ իբրեւ ազգախօս եւ թէ՛ իբրեւ լեզուագէտ, մանաւանդ բնազգային ամէն խնդիրներու մէջ։ —

Շռեօդէր՝ որ յառաջ բանասիրական-բնապաշտական դպրոցին կը վերաբերէր, հետեւեալը կը գրէ կրօնի նախնական ձեւի վրայ իր նորերս հրատարակած "Արիական կրօնը„ երկհատոր գործին մէջ։ "Եթէ նախ-

նական եւ ամենանախնական ազգերու եւ ցեղերու կրօնները աւելի մերձուստ դիտենք, մեր առջեւ կ'ելլէ զարմանալի իրողութիւն մը, որ կրօնի ծագման մասին տիրող հոգեպաշտական եւ բնապաշտական տեսութիւններու հետ ուղղակի հակասութեան մէջ է։ Այս իրողութիւնն է գերագոյն Էակի մը հաւատքը, որ շատ ընդհանուր է եւ տարածուած։» Ուսուցչապետը հոս Լանգի մեծ արժանիքը դրուատելէն եւ նաեւ ցուցնելէն վերջը թէ գերագոյն Աստուծոյ հաւատքին ըստ պատշաճի գնահատութեան ամենամեծ արգելքներն հանդիսացած են հոգեպաշտական ըսուած տեսութիւնները, որոնք շատ մը գիտնականներու համար տեսակ մը անսխալի վարդապետութիւններ (Dogma) եղած են, այսպէս կը շարունակէ իւր գնահատելի դիտողութիւնները. «Ու սակայն այս հաւատքը կրօնապատմօրէն գերագոյն նշանակութիւն ունեցող իրողութիւն մըն է, եթէ նկատենք մանաւանդ այն պարագան, որ հաւատքս կը գտնուի բուն իսկ քաղաքակրթօրէն ամենաստորին գետնի վրայ եղող ազգերու եւ ցեղերու քով. եւ այն՝ համեմատաբար շատ մաքուր ձեւի տակ, զերծ բոլորովին եւ կամ գէթ շատ քիչ ազդուած եւ վնասուած հոգիներու եւ ոգիներու պաշտամունքներէ[1]։»

Ստոյգ է, Իրենրայհ քիչ մը աւելի վերապահ է իր դատաստաններուն մէջ, բայց եթէ

[1] Die arische Religion, I, էջ 83։

լաւ միտ դնենք, այս վերապահութիւնն խնդրոյն էութեան հետ որ եւ իցէ կապ չունի։ Ահա Ուսուցչապետին խօսքերը. “Ինչպէս որ մարդ կրնայ ամէն մէկ մասնական երեւոյթ անձնաւորած խորհրդաւոր զօրութիւններու արդիւնք նկատել, նոյնպէս ալ ընդունակութիւն ունի տիեզերքի ընդհանուր երեւոյթը տիեզերական զօրութեան մը՝ այսինքն՝ գերագոյն պատճառականութեան մը վերագրելու, որ այս պարագային Արարչի դեր կը կատարէ։ Ասիկա է շատ մը՝ մինչեւ իսկ քաղաքակրթօրէն ամենաստորին աստիճանի վրայ գտնուող ազգերու քով յայտնապէս ցուցուած երկնից գերագոյն էակը[1]:„ “Այն առարկութիւնները, կը յաւելու ծանօթութեան մէջ, զորոնք ոմանք ինչ ինչ տեսական շարժառիթներէ առաջնորդուած՝ քաղաքակրթութեան ստորին աստաճանի վրայ հանդիպող այս բարձրագոյն հայեացքներուն ճշմարտութեան դէմ կը յարուցանեն, բոլորովին զուրկ են որ եւ է արժէքէ, վասն զի ի նպաստ սոյն հայեացքներուն վկայութիւններն երթալով կը բազմանան„: Արդ Էրենրայհ սոյն գերագոյն էակը միաստուածութիւն (Monotheismus) անուանելէն միայն կը խորշի եւ կը բաղձայ զայն աւելի “գերագոյն Հայր„ կոչել, ինչպէս Լանգ ալ առհասարակ սովոր է ընել։ Մեծ սխալմունք է,

1 Allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, Leipzig 1911, S. 78.

կ'ըսէ[1] այս գերագոյն էակին մէջ բառին խիստ առումով միաստուածութիւն նկատել, վասն զի կերպապէս Աստուած չէ այն, ցորչափ տակաւին պաշտամունքի առարկայ չէ։ Իսկ կրօնական պաշտօնը նախ ոգիներու պաշտամամբ կը սկսի. ընաստուած մըն է ուրեմն, որ իրական Աստուած ըլլալու համար նախ պէտք է ոգի (Dämon) ըլլայ, ապա հերոս եւ այս շրջանին առաջին անգամ անձնաւորութեան իրական գաղափարով կ'օժտուի, եւ ապա՝ իրական Աստուած, որուն վրայ հոգւոյ եւ անձի գաղափարներն իրարու հետ արդէն միացած են։ Էրենհայհ՝ ինչպէս կը տեսնուի, ձգտում ունի Լանգի դրութիւնը Վունտի հոգեպաշտութեան հետ միացընել։ Բայց այսպիսի փորձ մը մեր կարծիքով դժուարաւ թէ յաջողի. ինչու որ Վունտ նախահոգեպաշտական (präanimistisch) շրջանի մը մէջ առ առաւելն բնութեան կոշտ ոյժի մը գոյութիւնը կրնայ հանդուրժել եւ ոչ թէ գերագոյն էակ մը, որուն անձի եւ իմացականութեան եւ ոչ մէկ կարեւոր յատկութիւն կը պակսի։ Եթէ Էրենրայհ կը բաղձայ սակայն գերագոյն էակին անձնաւորութիւնը չափով մը գէթ ուրանալ եւ զայն հետեւաբար բնաստուած կ'անուանէ այսինքն՝ աստուած մը, որ անընդմիջապէս բնութենէն եզրակացուած անորոշ, ընդհանուր՝ հետեւաբար իմաստով մը նաեւ անձնազուրկ զօրութիւն մըն է, այն ատեն

1 Անդ 79։

խնդիր չկայ որ ազգախօսութեան ակնյայտնի մէկ իրողութեան կը հակասէ, վասն զի բնամարդն իր Աստուածը այնպէս անձնաւոր կը համարի ինչպէս ինք զինքը։ Այս մասին կարծենք թէ ըստ բաւականի պայծառ են տեղեկութիւնները։ Բայց Էրենրայհ կը յաւելու գերագոյն էակն եթէ կերպապէս անձնաւոր ըլլար, պիտի ունենար նաեւ իրեն համապատասխան պաշտօն մը։ Այս ապացոյցը առնուած է Լանգէն, որուն համաձայն պաշտամունքը առանձնայատուկ չէ բնազգերու։ Սակայն՝ թողունք որ Լանգ եւ անոր հետեւելով նաեւ Շռեօդէր ասոր վրայ գլխաւորաբար հաստատուած բնազգերու գերագոյն էակին գերազանցութիւնն ու անարատութիւնը իվեր կը հանեն, եւ արդիական ըսուած մտքի մը համար ալ անպաշտօն Աստուած մը աստուածային գաղափարին աւելի կը համապատասխանէ քան այն, որ պաշտաման առարկայ է, մենք չենք կրնար ըմբռնել թէ այսօրուան օրս Էրենրայհ ինչպէս այսպիսի հիման մը վրայ կը յենու, քանի որ հակառակ վկայութիւններն երթալով կը շատնան. մինչեւ իսկ Լանգի տեղեկութիւններուն մէջ չեն պակսիր նման վկայութիւններ, ինչպիսի են օր. համար Բուշմէններուն իրենց "Կակէ„ին ուղղած աղօթքը, Գենկասներու փառաբանութեան երգերը կամ Վակայի գեղեցիկ խնդրուածքը։ — Աւելի երկարել չենք ուզեր. մեր ըսելիքն պարզ է։ Մեր միտքէն անգամ չի կրնար անցնիլ, որ Քրիստոնէի մը միաստուածութիւնը

բնամարդու մը վերագրենք. զայս միայն կ'ուզենք շեշտել, որ գերագոյն էակ մը՝ ինչպիսի է բնազգերու “գերագոյն Հայրը„, որուն անձնաւորութեան գծերն այնպէս արտակարկառ են եւ որոշ, է նաեւ իրական Աստուած մը. եւ որովհետեւ ամենաստորին աստիճանի վրայ գտնուող բոլոր բնազգերու քով գերագոյն էակը միակ է, հակառակ չունի, իմաստով մը կրնանք զայն նաեւ միաստուածութիւն անուանել: ինչպէս ծանօթ է՝ միաստուածութեան հակառակ է նաեւ Մաքս Միւլլեր, որ նախապատմական կամ որ նոյն է բնազգային կրօնին մենաստուածութիւն անունը կու տայ: Այս վարդապետութիւնն ընդունած է նաեւ Օրելլի, որ իր “Կրօններու ընդհանուր պատմութեան„ Բ. հատորին մէջ այսպէս կը գրէ այս մասին. “Կրօնի ամենահին ձեւը, կը գրէ նա, ոչ տարրապաշտութիւնն էր, ոչ հոգեպաշտութիւն, ոչ սին բազմաստուածութիւն մը եւ ոչ ալ վարդապետական միաստուածութիւն մը, այլ հաւանօրէն պարզ մենաստուածութիւն մը, ուր մարդ զԱստուածութիւնը, զոր խորապէս կը զգար, թէեւ չէր նոյնացըներ, բայց ի միասին կ'ըմբռնէր բնութեան եւ կամ անոր ամենավեհ երեւոյթին՝ երկնքի հետ[1]:„ Մաքս Միւլլերի մասին ըսելիք մը չունինք. անոր ընտրութիւնը քիչ թէ շատ իր դրութեան համաձայն է: Իսկ Օրելլիին քայլը մեր կարծիքով

1 Allgemeine Religionsgeschichte, II. Band. Համմ. նաեւ Եղիայեան Հ. Ս., “Հանդ. Ամս.„ 1914, էջ 441:

անորոշութեան եւ դեդեւանքի հետեւութիւն է, վասն զի իր եւ մեր տեսակէտին մէջ գէթ էական տարբերութիւն մը մենք չենք նշմարեր։

Դեդեւանք եւ վերապահութիւն չի ճանչնար միայն Վ. Շմիտ, որ իր “Աստուծոյ գաղափարին ծագումը„ տիտղոսով ուսումնասիրութեան մէջ, ուր միայն Լանգի դրութեան 306 էջ նուիրուած է, բնազգերու կրօնը բացայայտ կերպով միաստուածութիւն կ'անուանէ։ Կը ցաւինք, որ այս արտաքոյ կարգի շահեկան գործին ամենակարեւոր մասն՝ այսինքն երկրորդ հատորը տակաւին լոյս տեսած չէ. կը յուսանք թէ յարգելի հեղինակը պիտի ջանայ անոր մէջ բնազգերու միաստուածութեան գաղափարն աւելի լաւ բնորոշելու, վասն զի եղածը շատ ընդհանուր է եւ կրնայ հետեւաբար սխալ մեկնութիւններու առիթ տալ։ Մենք չափազանցութիւն չենք ըներ երբեք, եթէ զՇմիտ Լանգի դրութեան նոյն իսկ երկրորդ հեղինակը նկատենք։ Ա՛յսչափ մեծ է անոր նշանակութիւնը Լանգի համար։ Իր լայնատարած հմտութիւնը հնարաւորութիւն տուաւ իրեն ոչ միայն անվեհեր եւ աներկիւղ պաշտպանելու սոյն նորահաստատ դրութիւնը, այլ եւ ուղղելու եւ ճշդելու, ինչ որ չէր կարելի հաստատուն բռնել եւ լրացընելու, ինչ որ պակաս էր եւ կրնար հետեւաբար դրութեան գոյութիւնը վտանգել։ Ա՛յս ուղղութեամբ եւ ա՛յս հոգւով գրած է նա իր՝ վերջին տասնեակ տարիներուս մէջ հրատարակած բոլոր գործերն ալ։ Յիշենք հոս նաեւ

“Բիւգմէն ազգերու դիրքը մարդուն զարգացման պատմութեան մէջ[1]„ եւ “Հիմնական գծեր աւստրոնեզեան ազգերու դիցաբանութիւններու եւ կրօններու համեմատութեան[2]„, որոնք երկուքն ալ իրենց կարգին մեծ հեղինակութիւններ են։ Այստեղ մեզի համար հետաքրքրականն է բնականաբար աւելի վերջինը, ուր հեղինակը զարմանալի սրամտութեամբ մը մատնացոյց կ'ընէ մեզի գերագոյն էակի մը որոշ հետքերը նաեւ այնպիսի ազգերու քով, որոնց կրօնը ողողուած է բոլորովին հոգեպաշտութեան ամենաւեր պաշտամունքներովը։ Աւստրոնեզեան կամ առ հասարակ մալայեան ըսուած ազգերը՝ ինչպէս ծանօթ է լեզուագիտօրէն միութիւն մը կը կազմեն։ Կը բաժնուին երեք խմբի. ա. Ինդոնեան, որուն տակ կ'երթան Սունդա, Մոլուքեան եւ Փիլիպպեան կղզիները եւ Մատակասկար. բ. անձուկ մտօք Մալայեանները, ասոնց կը հային Միգրոնեզները (Migronesen), Բիզմարգ թերակղզին, Հերրիտները եւն. եւ վերջապէս գ. Պոլինեզները. այսինքն՝ Տոնգա (Tonga), Սամոա, Նորզելանդ եւն։ Արդ Շմիտի համաձայն՝ ասոնց եթէ ոչ ամէնը, վասն զի ոմանց վրայ տակաւին մանրամասն ուսումնասիրութիւններ կը պակսին, բայց գէթ շատերը կը պաշտեն

---

1 Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen, Stuttgart 1910.

2 Grundlinien der Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker. Denkschriften der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Band LIII, Abh. III.

գերագոյն էակ մը, որուն վերին իշխանութեան ենթարկուած են ոչ միայն բովանդակ տիեզերքն ու մարդիկ, այլ եւ բոլոր աստուածներն եւ ոգիները։ Այսպէս Հիւսիս-արեւմտեան Դայեակներուն (Borneo կղզին) *Բատարան*՝ Տէր է ամէն բանի, նաեւ բոլոր աստուածներուն. Նմանապէս կեդրոնական Դայեակներու *Տամէյ Տինկէյ* (Tamei Tingei) գերագոյն Տէրն է ոչ միայն մարդիկներու, այլ եւ բոլոր տիեզերքի։ Այս գերագոյն իշխանութիւնն աւելի ակներեւ է Հարաւ-արեւելեան Դայեակներու *Մահատարայի* վրայ, որուն բացարձակ կամքին ենթակայ են թէ բարի եւ թէ չար ոգիները, թէ մարդիկ եւ թէ բոլոր աշխարհքս. բովանդակ տիեզերքը պէտք է որ զինքը փառաւորէ եւ իր կամաց հնազանդի։ Մենահասայի (Celebesի վրայ) գերագոյն էակին անունն է “*Մունտու-ունտու*, որ կը նշանակէ “բացարձակ Տէր„. անիկա է “իսկական Տէրը՝ ճանչցուած բոլոր աստուածներէ եւ պաշտուած բոլոր աստուածներէ եւ մարդիկներէ„։ Վերջապէս գերագոյն էակ մը կը պաշտեն նաեւ Նիասացիք, անունն է *Լովալանգի*, որուն կամքին հակառակ ոչինչ կրնան գործել ոչ մարդիկ եւ ոչ ալ աստուածները։ — Բացարձակ էակին այս ամենաբարձր եւ առանձնայատուկ դիրքը, կ՚ըսէ Վ. Շմիտ[1], հաստատուած է մասամբ մը անոր *արարչագործութեան ամենակարող զօրութեան վրայ*։

---

[1] Անդ, էջ 140։

Գրեթէ բոլոր ցեղերու քով ստեղծող կը նկատուի այն ոչ միայն աշխարհքիս կամ մարդկան կամ երկնքի, այլ եւ առ հասարակ բոլոր աստուածներուն եւ ոգիներուն։ Նա յաւիտենական է եւ ամենուրեք եւ միանգամայն բարոյական մաքրութեան գերագոյն տիպարը, անոր համար խստիւ կը պատժէ, ով որ բարոյական անկարգութիւն կը գործէ եւ կամ իր պատուէրները զանց կ'առնու։

3. Վ՛ԱՄՈՒԹԻՒՆ Մ՛ՈԳԱՊԱՇՏՈՒԹԵԱՆ:

Հնդեւրոպական եւ սեմական կրօններու սահմանները չմտած՝ հարկ անհրաժեշտ է, որ քանի մը խօսք ալ մոգապաշտութեան նկատմամբ ըսենք, վասն զի այն ալ բնազգերու գետնին վրայ բուսած՝ դրութիւն մըն է եւ կամ՝ գէթ կը բաղձայ այնպէս երեւալ։

Մոգութիւն ըսելով՝ ընդհանրապէս կը հասկցուի արուեստ մը, որ ձգտում ունի թաքուն զօրութիւններու միջոցաւ արտակարգի արդիւնքներ յառաջ բերել։ Այս իմաստով մոգութիւն են նաեւ հոգեհարցութիւնը, հաւահմայութիւնը, կանխասացութիւնն եւ մագնեսացումը։ Բայց անձուկ մտքով՝ մոգութիւնն է արուեստ մը, որուն պաշտօնն է առ հասարակ հնուց աւանդուած գաղտնի երդմնաձեւերով կամ կախարդական միջոցներով յառաջ բերել արդիւնք մը, որ ըլլայ արտաբնական եւ վախճանը՝ երջանկութիւն կամ դժբախտութիւն։

Վերջինս անոնց համար յատկապէս, որոնք անձի մը կամ ընտանիքի մը եւ կամ ազգի մը թշնամիներն են։ Թէ մոգութիւնն ինչ մեծ դեր խաղացած է հնութեան մէջ, կարծենք թէ հարկ չկայ ըսել։ Չէ եղած ազգ մը, որուն կեանքին եւ կրօնին մէջ սպրդած մտած չըլլայ, եւ այսօր իսկ չկայ ազգ մը, որուն քով չգտնուին անոր գէթ հետքերը։ Մակաբոյս մըն է՝ բուսած մարդկային քաղաքակրթութեան հսկայ ծառին վրայ. եւ եթէ ներկայիս ամենաքաղաքակիրթ ազգերն անգամ զերծ չեն այս մակաբոյսէն, զարմանալի՞ է որ այնպիսի վայրենի ազգերու հանդիպինք, որոնց կրօնական պաշտամունքները կարծես գրաւուած են ամբողջապէս մոգութեան կործանիչ գաղափարներովը։ Մոգութիւնը հո՛ն ամենէն աւելի պարարտ գետին կը գտնէ, ուր ազգի մը բնահայեացքը տակաւին շատ ցած մակարդակի վրայ ըլլալուն՝ երեւոյթներու մէջ եղած ներքին աղերսը դիւրաւ չի նշմարուիր, որով ոմանց ահաւորութիւնն եւ ոմանց ալ անմեկնելիութիւնը զմարդ կարծես բնազդաբար մոգական միջոցներու կը մղեն, այն միամիտ հաւատքով թէ անո՛նք միայն կրնան առեղծուածին վրայէն մթութեան քողը բառնալ կամ գէթ երեւոյթներն անվնաս ընել։

Այո՛, վայրենիներու քով տիրող մոգութեան մէջ զարմանալի բան մը չկայ. բայց զարմանալի եւ տարօրինակ է, ինչ որ կրօնի մասին անկից կ'եզրակացուի։ Եպիկուրոսի մը եւ Հեգելի մը թերեւս ներուէր ըսելու թէ՝ կրօնի առաջին

խանձարուրքը մոգութեան մէջ որոնելու է, վասն զի թէ՛ մէկը եւ թէ՛ միւսը կամ առ պակասութեան բաւական աղբիւրներու եւ կամ աւելի ճիշտ նախայղացուած գաղափարներու շնորհիւ՝ նոյնպիսի չըսեմ անխորհուրդ, այլ անհաստատ քայլն առին, բայց թէ 20րդ դարու մէջ ալ, ուր աղբիւրներու պակասութիւն չկայ, գիտնականներ պիտի գտնուին եղեր, որ անոնց կարծեկից ըլլան, այս՝ շատերէն չէր սպասուեր։ — Պատճառը շատ պարզ է. կրօն եւ մոգութիւն երկու իրարու հակոտնեայ իրեր են։ Կրօնին նկարագրական յատկութիւնն է ճանչնալ Աստուածութեան մեծվայելչութիւնն եւ բացարձակ զօրութիւնն եւ յօժարակամ հպատակիլ անոր կամքին եւ անոր կարգերուն. ասոր հակառակ մոգութիւնն այնչափ աւելի կատարեալ է, որչափ աւելի հնարաւորութիւն կ'ունենայ Աստուածութեան կամքին եւ կարգին հակառակ՝ բնութեան մէջ ծածկուած խորհրդաւոր զօրութիւններու միջոցաւ արդիւնք մը ձեռք բերելու։ “Փոխանակ ոգիներէ կախում ունենալու, կ'ըսէ Լագրանժ[1], մոգութիւնը կը յանդգնի անոնց հակառակելու։„ — Կրօնը կը հրամայէ աղօթել եւ խնդրել Աստուածութենէն ինչ որ պէտք է կամ կը բաղձացուի. իսկ մոգութիւնը համոզուած է, որ միջոցներ ունի, որոնցմով զԱստուածութիւնը կամ ոգիները կրնայ մինչեւ անգամ ստիպել։ Վեր-

1 Études sur les Religions sémitiqnes, Paris 1902, էջ 18։

ջապէս կրօնի առարկան անձնաւոր գերաշխարհիկ էակ մըն է, մինչդեռ մոգութիւնը հիմնովին անանձնաւոր է, իրեն անընդմիջական առարկաներն են բնութեան թաքուն զօրութիւններն, որոնք նոյնպէս անանձնաւոր են։ Հետաքրքրական պարագայ մըն ալ կայ, զոր չենք կրնար լռութեան մատնել. այսինքն՝ ինչպէս Հ. Հուբերդ եւ Մ. Մոս[1] ալ մտադիր եղած են. յայտնի իրողութիւն է թէ բնազգերուն շատերը կրօնի պաշտամունքներուն մասնակից չեն ըներ կիները, մանաւանդ թէ մահուան պատիժ կը սպառնացուի անոնց, որոնք կրօնի վարդապետութիւնները անոնց կը յայտնեն. արդ ասոր հակառակ մոգութիւնը մեծաւ մասամբ կիներուն գործքն է թէ բնազգերու եւ թէ նաեւ քաղաքակիրթ ազգերու քով։

Բայց ինչո՞ւ համար Ֆրացեր, Կինգ, Լեման եւ նմանները մոգութիւնը կրօնի ամենասկզբնական ձեւը կը համարին։ Ահա այս մասին Լեմանի խօսքերը. “Թէ մոգութիւնը կրօնի ամենանախնական աստիճանը կը կացուցանէ, գլխաւորաբար անով կը ցուցուի, որ ո՛չ աստուածներու, ո՛չ ոգիներու եւ ո՛չ իսկ քահանաներու եւ պաշտամունքներու հետ անհրաժեշտօրէն կապուած է։ Գործողութիւնն ինքն իրեն բաւական է. զայն գործադրել գիտցողը արդէն բաղձացուած զօրութիւնն ունի։„ Կինգ կ'ըսէ. “Ինչ որ հոս ապացուցանել կ'ուզենք,

---

1 Esquisse d'une Theorie génerale de la Magie, Paris 1904, էջ 23.

այս է որ գերբնական (supernal) հաւատքին անանձնաւոր ձեւերը անձնաւորներէն յառաջ են։„ Իրեն համաձայն՝ նախնական շրջանին մարդիկ ամէն բանի մէջ ֆիզիկական ոյժ կը տեսնէին, յետոյ սկսան անձնաւորութեան եւ ամէնէն վերջը դիւցազներու պաշտամամբ հոգեպաշտութեան բարձրանալ։ — Այս երկու յառաջբերութիւնները կարծենք թէ բաւական են ցուցընելու համար թէ մոգապաշտները թաքուն ենթադրութիւններ կ'ընեն, զորոնք ոչ ցուցուցած են եւ ոչ ալ կրնան ցուցընել։ Աշխարհքիս վրայ չէ եղած եւ չկայ ազգ մը, որ կամ աստուածներու պաշտօն կամ ոգիներու յարգութիւն եւ կամ արարողութիւններու գէթ փոքրիկ բեկորն անգամ ունեցած չըլլայ, մանաւանդ թէ ցուցուած է, որ ոգիներու պաշտօնն իսկ գոյութիւն չունի առանց մէկ կամ քանի մը աստուածներու։ Նոյնպէս չէ եղած եւ չկայ ազգ մը, որ իր պաշտաման առարկան պարզապէս ֆիզիկական ոյժ մը համարի։ Բնազգերն, որոնց վկայութիւնը որոշիչ նշանակութիւն ունի այս պարագային, գերագոյն էակ մը կը պաշտեն, զոր նաեւ իրենց գերագոյն հայրը կը համարին, որ ամենազէտ է եւ ամենաբարի· արդ ասոնք յատկութիւններ են, որոնք անձնաւորութեան մը միայն կրնան պատշաճիլ։ Ֆիզիկական կոշտ ոյժը կրօնի առաջին սեղանին վրայ բարձրացընելու փորձը հակառակ է նաեւ ազգերու հոգեխօսութեան։ Ազգախօսական յայտնի ճշմարտութիւն է թէ բնամարդն ինչպէս

նաեւ նախամարդը արտամարդկային երեւոյթներու մէջ նշմարուած պատճառական յարաբերութիւններուն իբր չափանիշ ինք զինքը կը նկատէր. եւ որովհետեւ ինք զինքն իր գործերուն տէրն ու կրողը՝ որ է ըսել անձնաւոր կ'ըմբռնէր, պարզ է թէ նախամարդը երեւոյթներուն տակ ծածկուած արդիւնագործը դժուարաւ թէ սոսկապէս ֆիզիկական զօրութիւն համարէր. ընդհակառակն պիտի կենսաւորէր եւ անձնաւորէր զայն այնպէս, ինչպէս ինք զինքը կը նկատէր: Գիւյօ ալ մեր ըսածը կը հաստատէ առանց գիտնալու թէ ասով իր դրութեան հիմերը կը խախտին: “Մարդը, կ'ըսէ նա, հրոյ արուեստը գիտնալով, բոլորովին ուրիշ աչքով պիտի տեսնէր օր. համար շանթով հրոյ ճարակ եղող անտառ մը քան որ սովոր է ընել անասունը. անասունը սարսափահար պիտի փախչէր, մինչդեռ մարդը հրոյ հեղինակ մը պէտք է, որ ենթադրէր ըստ ամենայնի այն ընդունակութեամբ, ինչպէս ինք զինքը կը մտածէր, երբ հուրը կը վառէր[1]:„ Ուրեմն բոլորովին իրաւացի է, երբ Լանգ կ'ըսէ՝ “Այն օրէն որ մարդը բան մ'ընելու գաղափարը ունեցաւ, կրնար նաեւ ընող մը ենթադրել այն ամէն իրերուն, զորոնք ինքը չէր ըրած եւ չէր ալ կրնար ընել[2]:„

Լանգի այս հետեւութիւնը ոչ բանազբօսիկ է եւ ոչ ալ բնամարդու մը համար ան-

1 L'Irrégion de l'avenir, էջ 40.
2 The Making of Religion, 1901, X.

ըմբռնելի. Հոս ընազանցութիւնը տակաւին
գործ չունի, եւ ինչպէս Լագրանժ կը դիտէ, այս
ճամբով աւելի դիւրին է Աստուծոյ մը գաղա-
փարին հանիլ քան հոգւոյ[1]։ Եւ սակայն մո-
գապաշտները Լանգի այս հետեւութիւնը չըն-
դունեցան։ Վասն զի իրենց թաքուն մէկ են-
թադրութիւնն ալ դարվինական բարեշրջա-
կանութիւնն է։ Ենթադրութեամբ որ դար-
վինականութիւնը կրցեր է վերջապէս տարր-
ներու, բոյսերու, անասուններու եւ մարդկան
միջեւ եղած լայնանիստ վիհերը լեցընել՝ ամէ-
նուն ալ հասարակաց սկիզբը մ'ընդունելով,
Գիւյօ, Կինգ եւ Լեման ձգտում ունին մարդ-
կային իմացական աշխարհն ալ նոյնօրինակ
բարեշրջական շրջաններու բաժնել։ Նախա-
մարդը իսկզբան ոչ միայն ամէն բանի տակ ֆի-
զիկական զօրութիւններ լոկ կը տեսնէր, այլ եւ
չունէր նա ոչ ընդհանուր գաղափարներ, ոչ
պատճառականութեան օրէնքի մը գիտակցու-
թիւն, ինչու որ քարը, որ կը նետէր, չէր նկա-
տեր միջոց կամ գործիք, այլ ընկեր, եւ ոչ ալ
ինքնագիտակցութիւն ունէր կամ ինք զինքը անձ
կը համարէր։ Նախամարդը անձնաւորութեան
գաղափարին այն ատեն եկաւ, երբ իր էութեան
հետ սկսաւ նաեւ բնութեան իրերն անձնաւո-
րել։ Անձնաւորական շրջանին յաջորդեց հոգե-
պաշտականը, ուր մարդն ինչպէս ինք զինքը,
նոյնպէս բնութեան իրերը ոչ թէ միասնական

1 Etude, p. 23.

գոյակներ, այլ հոգիէ եւ մարմնէ բաղկացած կը համարէր։ Ահա ասոնք եւ ասոնց նման գաղափարներ են, զորոնք մոգապաշտներէ կը լսենք։ Ի զո՛ւր են սակայն ամէն փորձ եւ ձեռնարկութիւն, երբ ապացոյց կը պակսի։ Երբ փարիսեցիները Յիսուս փորձելու համար կը հարցունէին թէ պէ՞տք է կայսեր հարկ տալ թէ ոչ, նախ տեսնել ուզեց Յիսուս կայսեր դրամը եւ ապա ըսաւ. “տուք զկայսեր՝ կայսեր, եւ զԱստուծոյն՝ Աստուծոյ„։ Նախ պէտք է ցուցընել եւ յետոյ հաւանութիւն պահանջել։ Արդ ինչպէս որ դարվինականութիւնը չկրցաւ մինչեւ այսօր իր առաջադրած բնաբաններն ապացուցանել՝ ամէն կարելի միջոց գործածելով հանդերձ, նոյնպէս ալ Մոգապաշտները կը հաստատեն առանց ապացուցանելու։ Մարդն ո՛ւր որ հասցուցած է իր ձեռքը, հոն միշտ պատճառականութեան մը գիտակցութեան, իմացականութեան եւ հոգւոյ հետքն ու նշանը թողուցած է. ա՛յս է ահա թէ՛ ազգախօսութեան եւ թէ՛ նախապատմութեան յայտնաբարբառ վկայութիւնը։ Երկրախաւերու տակ ծածկուած մարդը իր յաւիտենական լռութեան մէջ իսկ կը ցուցընէ մեզի այն զէնքերը, դանակներն ու գործիքները, որոնք ինքը շինած եւ գործածած է. արդ ո՞վ չի գիտեր որ գործիքի մը կազմութիւնն առանց պատճառականութեան օրէնքի մը գիտակցութեան եւ իմացականութեան անըմբռնելի է, առեղծուած է։ Գալով բնազգերուն՝ անոնց իմացականութեան մասին Վունդ խոստովանութիւն մը կ'ընէ, զոր

չենք ուզեր առանց յիշելու անցնիլ։ Բացատրելէն վերջը թէ ուր որ առասպելը բոլորովին կը պակսի, հոն նաեւ մարդու մը առանձնայատուկ հոգեկան կարողութիւններ գոյութիւն չեն կրնար ունենալ, այսպէս կը շարունակէ Վունդ։ "Բայց այս ենթադրութիւնը (այսինքն իմացականութեան պակասութիւնը) եւ ոչ իսկ Աւստրալիայի գրեթէ բոլորովին անքաղաքակիրթ մնացած վայրենիոյն հոգեկան վիճակին կը համապատասխանէ, որ թէեւ խորամանկ, խարդախ եւ անվստահելի է, բայց երբեմն կը նկարագրուի նաեւ իբրեւ հաւատարիմ ծառայ եւ առաջնորդ, որուն իմացականութիւնը մեծ տարբերութիւն մը չունի ուրիշ քիչ մը աւելի զարգացած ցեղերու իմացականութենէն, որոնք նաեւ հարուստ դիցաբանութիւն ունին[1]։"

Այս տողերէն վերջը կարդալու է անգամ մըն ալ Լեմանի "Կրօնի ծագումը"։ Ողջամիտ եւ բնականոն (normal) էակ մը չէ, որ մեզի կ'ընծայուի. խելագար մըն է աւելի կամ էակ մը, որ անուն չունի։ Շնութիւն, պոռնկութիւն, սպանութիւն եւ յափշտակութիւն անոր նուիրական օրէնքներն են, մտածուած գաղափարն անոր համար իրականութիւն է արդէն եւ Pars pro toto անոր տրամաբանութեան գերագոյն սկզբունքը։ Այսպիսի էակ մը ոչ միայն մարդ չէ, այլ եւ անասնէն ալ վար է, վասն զի անասունը թէեւ իմացականութիւն

1 Wnndt, Völkerpsychologie, 2. Band, էջ 150.

չունի, բայց գէթ անոր զգայարանքները կանոնաւոր կը գործեն եւ բնազդ մ'ունի, որ զգայարանքներուն միջնորդած պատկերներուն եւ պէտքերուն լիուլի գոհացում կու տայ, ասոր հակառակ Լեմանի բնամարդն ամէն քայլին կը սխալի կամ գործք մը կը գործէ, որ ոչ բնութեան կը համապատասխանէ եւ ոչ ալ իր կեանքին ամենատարրական պէտքերուն գոհացում կը բերէ։ Ասկէ աւելի թշուառ եւ արգահատելի էակ մը չէ կարելի երեւակայել. բնութեան անէծքին միայն արժանի պիտի ըլլայ եղեր մարդը ճիշտ այն ատեն, երբ երկունքին մէջ էր եւ պիտի ծնանէր պտուղ մը, որ իր իմացականութեան եւ բարձրութեան գերագոյն ապացոյցը պիտի ըլլար, քաղաքակրթութիւնը կ'ուզենք ըսել, որուն համապատկերին ընդհանուր գծերը միայն բաւական են զմեզ զմայլմամբ լեցնելու համար։ Հարկ չկայ կարծենք հարցընելու թէ ուսկի՞ց առած է Լեման այս անհեդեդ եւ անլուր տեղեկութիւնները, վասն զի քաւութեան նոխազը միշտ վայրենիներն են։ Բայց տարիներով անոնց հետ կենցաղավարող ազգախօսները խնդիրն այլազգ կը ներկայացընեն եւ այլազգ կը դատեն։ Լեմանի ըրածն ուրիշ բան չէ, բայց եթէ քննաքարել իրողութիւնները, ընդհանրացընել ինչ որ անկեան մը մէջ կը պատահի եւ կամ որոշ անձինքներու միայն կը վերագրուի։ Իր յառաջ բերած մտաւոր հիւանդագին եւ արտասովոր երեւոյթները ամէնն ալ կախարդներու հա-

մար միայն կ'արժեն, հետեւաբար ոճիր է գիտութեան դէմ, երբ անոնք առանց բաւական պատճառի ամբողջ ցեղին վրայ կը տարածուին։

Բաց աստի Լեման բնաւ հարկ չունէր բնազգերու դիմելու իր զարմանալի եւ նորահնար գիւտերուն ծանօթութեան հասնելու համար։ Նման նախապաշարումներ առ հասարակ ամէն ազգ ունի։ Այսպէս ըստ Սրուանձտեանցի[1] Վանայ մէջ կը պատմուի եղեր, որ հին ատենները Կորեծ անուամբ կախարդ մը կայ եղեր, որ ամէն մարդու սրտէն անցած դարձածը գիտէր, ինքը զամէնքը կը տեսնէր, բայց զինքը ոչ ոք. ցորեններ եւ պտուղներ քար ու հող կը դարձնէր, հարսերը մօրէ մերկ փողոցներ կը հանէր, կը պտտցընէր։ Վերջապէս արեւն ու լուսինը եւ բոլոր աստղները երկնքէն երկիրս կ'իջեցընէր, եւ այս բաւական չէ, մինչեւ անգամ կը փոքրկացընէր զանոնք գնտակի նման։ Անշուշտ չեն պակսիր Հայեր, որոնք այսօր իսկ բնազգերու նման հաւատան այսպիսի պատմուածքներու։ Արդ կրնա՞յ ասկից հետեւցուիլ, որ նախնաբար բոլոր Հայերն ալ մոգութեամբ պարապած ըլլալու են։ Կը զարմանանք, որ Եր. Տէր-Մինասեան, որ այլուր ինք զինքը ըստ բաւականի ծանրախոհ գիտնական մը ցուցըցած է[2], իր «Կրօնների պատմութեան» մէջ գրեթէ բառ առ բառ ընդօրինակած է Լեմանի աշխատութիւնը առանց

---

1 Մանանայ, Կ.Պօլիս 1876, էջ 125–126։

2 Հմմտ. Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen, Leipzig 1904.

ամենափոքրիկ վերապահութիւն անգամ ընելու[1]. մեր զարմանքն աւելի եւս կը սաստկանայ, երբ գրքին ճակտին վրայ "ի մէջ այլոց" նաեւ "Ս. Էջմիածին, Տպարան Մայր Աթոռոյ" տողերը կը կարդանք։

Գալով բնազգերու բարոյականութեան, զոր Լեման անասնացընելու չափ կը ստորնացընէ՝ ընթերցողը կ'առաջենք Կաթրայնի "Բարոյականութեան գիտակցութեան միութիւնը մարդկութեան մէջ[2]" եռահատոր ընդարձակ աշխատութեան, որուն երկու վերջին հատորներն ամբողջապէս վայրենիներու կենցաղավարութեան եւ բարոյականութեան նուիրուած են, ուր հեղինակը յայտյանդիման փաստերով կ'ապացուցանէ որ վայրենիներու քով տիրողն ու ընդհանուրը բարոյական օրէնքներն են. իսկ եթէ երբեմն հակառակ դէպքեր ալ կը հանդիպին, կամ շատ քիչ են եւ կամ իբրեւ յանցանք խստիւ կը պատժուին։ Դեռ աւելին կայ. եւ այս աւելին՝ մոգապաշտներուն եւ առ հասարակ բարեշրջականներուն համար անշուշտ շատ աւելի անըմբռնելի պիտի երեւայ, բայց եւ այնպէս իրողութիւն է. այսինքն՝ բնազգերու քով ընդհանուր է նաեւ աւելի միակնութիւնը քան բազմակնութիւնը։ Այսպէս Ման կ'ըսէ՝ կրկնակնութիւն (Bigamie) կամ բազմակնութիւն (Polygamie) կամ բազմայրութիւն (Poly-

---

[1] Անդ, էջ 11–15։

[2] Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit, 1914.

andrie) եւ արձակում անծանօթ են Անդամանցիներուն[1]: Նոյնը կ'ըսէ նաեւ Վ. Սկիտ Մալակայի Սեմանգներու մասին, ուր անհաւատարմութեան պատիժը՝ մահ է[2]: Միակնութիւնը տիրող է նաեւ Աւստրալիայի եւ Ափրիկէի սեւամորթներուն քով:

Ի հարկէ մոգապաշտները կ'ընդունին, որ բնազգերու մէջ տիրող մտաւոր հիւանդագին երեւոյթներու գէթ մէկ քանին կախարդներու առաւելութիւններ կը նկատուին վայրենիներէն: Իրենք կ'ուզեն անոնցմով պարզապէս բնամարդուն նախնական վիճակը վերակազմել, որ՝ ինչպէս յայտնի է, այնպէս կը նկարագրեն, որպէս թէ յառաջ մոգութիւնն ամէն մարդու հասարակաց էր: Արդ այս վերջինս ենթադրութիւններու ենթադրութիւն է. վասն զի նախ եւ յառաջ չափացուցուած ենթադրութիւն է թէ նախապատմական շրջանին բոլոր մարդիկ մոգութեամբ կը պարապէին. եւ երկրորդ ենթադրութիւն եւ այն՝ հակապատմական ենթադրութիւն է, երբ մոգապաշտները՝ առանց պատմութիւնը նկատողութեան առնլու, հոգեխօսական քանի մը անընական երեւոյթներու վրայ միայն յեցած, նախապատմութեան ամբողջական պատկերը կ'ուզեն յօրինել: "Ամենավտանգաւոր պակասութիւնը, զոր ունին մոգա-

---

1 On the Aboriginal Inhabitants of the Andamane Island, էջ 67.

2 Pagan Races Malay Peninsula, London 1906, էջ 57.

պաշտական բոլոր դրութիւններն ալ, կ'ըսէ իրաւամբ Վ. Շմիտ, է պատմական-քննադատական մեթոդին ամբողջական բացակայութիւնը: Զարգացման շրջանները եւ գլխաւորաբար անոնց իրարու մէջ ունեցած ժամանակաւոր յարաբերութիւնները լոկ հոգեխօսական տեսակէտներու համեմատ կ'որոշուին: Բայց որովհետեւ ասոնք թանձրացեալ իրականութեան համար միայն հնարաւորութիւններ կ'ընծայեն..., անոր համար դրական, առարկայական եւ իրական ցուցմնաբերութեան տեսակէտէ խօսելով՝ բոլոր մոգապաշտական դրութիւններն ալ գետին չունին եւ օդոյ մէջ են[1]:„

Այս անգիտնականութիւնը մոգապաշտներու քով այնչափ արմատացած է որ յառաջագունէ (a priori) արդէն սկզբունք ըրած են չընդունիլ քաղաքակրթական երեւոյթ մը իբրեւ սկզբնական (primitiv), ինչ որ հիւանդագին կամ ստորին եւ կամ անասնամերձ չէ: Բարձրագոյն երեւոյթները՝ օր. համար գերագոյն էակի մը գոյութիւնը, առանց այլեւայլի զարգացման արդիւնք կը համարին, եւ որովհետեւ անոնց բարեշրջական յառաջատուութեան մասին բան մը չեն գիտեր, ստիպուած են “ըստ իս„, “հաւանական է„, “թերեւս„, եւ “կարելի է„ նախադասութիւններով սկսիլ իրենց ցուցմնաբերութիւնները: Ասով սակայն մոգապաշտները նաեւ լռելեայն կը խոստովանին,

1 Der Ursprung, էջ 486:

որ անատակ են իրենք դրութիւն մը հրապարակ հանելու, որ հաւատք ներշնչէ եւ համոզում գոյացընէ անհատներու մտքին մէջ։ Այս տեսակէտէ տիպար օրինակ են Գիւյոյի, բայց մանաւանդ E. Sidney Hartlandի յառաջբերութիւնները[1]։ Ասոր համաձայն՝ նախամարդը անծանօթ աշխարհքէ մը շրջապատուած՝ զարմանքէ եւ երկիւղէ գրաւուած էր։ Երեւոյթները կը մեկնէր իր ինքնագիտակցութեան միջնորդած գաղափարներուն համեմատ, հետեւաբար իւրաքանչիւր երեւութի տակ մէյմէկ անձնաւորութիւն կը մտածէր։ Շատ կարելի է թէ այս անձնաւորութիւններէն մէկը կամ միւսը դարերու ընթացքին մէջ միւսներու վրայ գերիշխանութիւն ստացած ըլլայ. այսպէս կրնան յառաջ եկած ըլլալ Բունճիլ մը կամ Պուլուգա մը։ Ասիկա ցուցընել չէ, ինչպէս կը տեսնուի, այլ նոր ստեղծել։ Հարտլանդ բնազգերու իրական կեանքը ձգած՝ աշխարհ մը կը մտնէ, ուր իրեն ընկերացողը միայն իր երեւակայութիւնն է, վասն զի ամենափոքրիկ պատմական-ազգախօսական կռուանն անգամ չունի “շատ կարելի է„ն իսկ ըսել կարենալու համար։ Եթէ կարելի է մտքին ոյժ տալով՝ նախամարդուն երեւակայած անձնաւորութիւններէն մէկը միահեծան իշխանութեան բարձրացնել, հակառակն ալ կարելի է, բայց այս՝ գիտութիւն չէ, այլ բան մը, որուն անունը չենք գիտեր։

1 Transactions of the third International Congress for the History of Religions. Oxford 1908, I, 21—32.

4. Գերագոյն էակը սեմական եւ հնդեւրոպական ազգերու քով:

Սովորութիւն եղած է ընդհանրապէս կրօնի ծագման հարցը լուծելու համար՝ ոչ միայն բնազգերով սկսիլ, այլ եւ անոնցմով ալ վերջացընել խուզարկութիւնը։ Այսպէս ըրած են օր. համար Լանգ, Շմիտ եւ առ հասարակ այն ամէնքն, որոնք մարդախօսական-ազգախօսական դպրոցին կը վերաբերին։ Բանասիրական դպրոցը ասոր ճիշդ հակառակ ուղղութիւնն ունէր. անոր առջեւ նշանակութիւն ունէին աւելի դասական ըսուած ազգերու կրօնները, իսկ բնազգերն կամ ամենեւին նկատողութեան չէին առնուեր եւ կամ եթէ կ'առնուէին բոլորովին ըստ պատահման իբրեւ տեսակէտ մը, որ կրնար նաեւ չյիշատակուիլ։ Տարակոյս չկայ որ իրաւացին եւ նախընտրելին մարդախօսականներուն մեթոդն է, բայց բաղձալի չէ՞ր որ քաղաքակիրթ ազգերու կրօնն ալ գէթ չափով մը նկատողութեան առնուէր, որոնց մեզի սատարած վկայութիւններն՝ եթէ որոշիչ դեր մըն ալ չեն կրնար կատարել, գէթ կը լուսաւորեն, կը պայծառացընեն եւ կ'ամրապնդեն, ինչ որ բնազգերը մեզի կ'ընծայեն եւ կամ պիտի ընծայեն։ Այս ճամբան ընտրած է Լ. Շռեօդեր, եւ փորձը լիապէս յաջողած է։ Հաստատուած բնազգային խուզարկութիւններու վրայ՝ կը մերձենայ նա արիական հին կրօնին. եւ իր համեմատական մանրակրկիտ քննութեան արդիւնքն

այն կ՚ըլլայ, որ կարծես տեսանելի մատուըներով եւ շօշափելի եղանակաւ կը ցուցընէ նա այն գերագոյն էակը, որ ինչպէս բնազգերու, նոյնպէս Հնդեւրոպական բոլոր ազգերէն կը պաշտուէր։ Ի Հարկէ ուրիշ քաղաքակիրթ ազգերու վրայ այս տեսակէտով գրուած մենագրութիւնները (Monographie) շատ ցանցառ են, բայց ասդին անդին ցիր եւ ցան սփռուած տեղեկութիւնները, վկայութիւնները, բայց մանաւանդ արձանագրութիւններն ու վաւերական աղբիւրները յայտնապէս կը ցուցընեն, որ բնազգերու գերագոյն էակը նախապատմական շրջանին մարդկութեան Հասարակաց Աստուածն էր։ Դժբախտաբար գրութեանս Համառօտ ծրագիրը չի ներեր, որ ամենուն իւրապատշաճ տեղը տանք սոյն էջերուն մէջ. անոր Համար ստիպուած ենք սեմական եւ Հնդեւրոպական ազգերն յիշելով՝ բաւականանալ։

ա. Սեմական ազգերը։ Ռենանի[1] կարծիքով դարաւոր զարգացման պէտք եղաւ, մինչեւ որ Սեմացիները միաստուածութեան բարձրութեան Հասան եւ թէ՝ թերեւս միաստուածութեան գաղափարն անգամ չունենային, եթէ միապաղաղ եւ մեծատարած անապատներէ շրջապատուած չըլլային, որոնց մէջ կենդանութիւն եւ բնութեան բազմապիսութիւն պակսելով՝ իրր թէ բնազդաբար մղուած ըլլան Սեմացիներն աստուածութեան մը, զոր անշուշտ

1 Histoire, p. 33.

այնպէս միապաղաղ եւ անտաշ կ'երեւակային, ինչպիսի էր անապատը։ Ստոյգ է Ռենան աւելի Եբրայեցիները կ'ակնարկէ այս խօսքերով, բայց մինչեւ իսկ Եբրայեցիներուն պատմութեան կը հակառակին իր տեսութիւնները։ Եբրայեցիները 40· տարի անապատ ապրելով՝ տիեզերական նշանակութիւն ունեցող Եահվէ մը չէին կրնար ստեղծել. երկրորդ եթէ Ռենան կը կարծէ որ Սեմացիներու նկարագիրն ալ մեծապէս նպաստած ըլլայ միաստուածութեան գաղափարին կազմութեան, կը մոռնայ որ Հրեաներու պատմութիւնը ճիշտ հակառակն կը վկայէ Հրեաներու մասին։ Անոնք ի բնէ ոչ միայն թանձրամիտ եւ նիւթական ժողովուրդ մ'եղած են միշտ, այլ եւ անընդհատ բազմաստուածութեան մէջ ինկած են եւ մեծ դժուարութեամբ միայն վերստին Եահվէի կրօնին դարձած են։ Բաց աստի ասորաբաբելական սեպագիր արձանագրութիւնները մեր առջեւ հորիզոն մը կը բանան, որուն մէջի ընծայած սեմական քաղաքակրթութեան պատկերն բոլորովին ուրիշ գոյն ունի քան որ կ'երեւակայէր երբեմն Ռենան եւ կամ վերջերս նաեւ Վելհաուզէն։ Այս պատկառելի հնութիւններէն կ'իմանանք, որ՝ Մաքս Միւլլերի լեզուաւ խօսելով, որչափ դէպ ի հնութիւնն յառաջ երթանք, այնչափ աւելի կը զտուին, կը մաքրուին կրօնական հայեացքներն, այնչափ աւելի կ'ազնուանան եւ կը բարձրանան անոնք։ Բաբելոնի ստեղծագործութեան եւ ջրհեղեղի առասպելներն անգամ մը ընդ միշտ կը պատռեն

մթութեան քողը, որով ծածկուած էր ամբողջ հնութիւնը, եւ զարմանալի կերպով ինչ որ մեզի Ս. Գրքէն շատոնց արդէն ծանօթ էր, այն կը հաստատեն։ Անշանակ խօսք մը չէ հետեւաբար, եթէ ըսենք թէ գիտութիւնն ի վիճակի է այսօր ցուցընելու թէ սեմական ազգերը նախնաբար հասարակաց գերագոյն էակ մը կը պաշտէին, զոր առ հասարակ մի եւ նոյն անուամբ կը յորջորջէին։

2500ական թուականներուն՝ որ է ըսել Աբրահամէն յառաջ, ասուրա-բաբելական գերագոյն էակն էր Անու. Անու սեպագրութեան սումերերէն ձեւն է, քաղդէերէն կը կարդացուի Իլու. Քանանացիները զայն կ'անուանէին Էլ = אל. ասկից է Եբրայեցիներուն Էլը, որ երբեմն նաեւ կ'ըսուի אלאה կամ אלאים այսինքն Էլոհիմ։ Գերագոյն էակը Սեմացիներուն քով կ'անուանուէր նաեւ אל שדי = Էլ Սատայ, այսինքն՝ գերագոյն, ամենակարող Աստուած, որ՝ ինչպէս ծանօթ է՝ Ս. Գրքին սովորական բացատրութիւններէն մէկն է։ Արաբացիները մինչեւ այսօր ալ զայն الله = Ալլահ կը կոչեն, որուն թէ ինչպիսի մեծ նշանակութիւն կու տային Արաբացիները, անկից յայտնի է, որ յետագայ դարերու ոգեպաշտական եւ մոգական ամենաւեր պաշտամունքերն ու սովորութիւնները չկրցան բոլորովին ջնջել անոր յիշատակը Արաբացւոյն սրտէն. այնպէս որ Մուհամետին ջանքն ուրիշ բան չեղաւ, բայց եթէ բառնալ ոգիներու պաշտօնն եւ ուրիշ բազմա-

թիւ աւելորդապաշտութիւններ եւ այսպէս հաստատել Ալլահ իր նախնական գերագոյն դիրքին մէջ: Արդ Իլու, Էլ կամ Ալլահ սեմացիներէն կը պաշտուէր իբրեւ Տէր երկնի եւ երկրի եւ ստեղծող ամէն բանի: Միւս բոլոր աստուածները անոր արարածներն էին, որոնց պաշտօնն էր՝ իւրաքանչիւրն իր դերին մէջ միջնորդ ըլլալ Իլուի եւ մարդկան միջեւ, թարգման ըլլալ անոնց պէտքերուն եւ հաղորդել ինչ որ Իլու կը հրամայէր կամ կը շնորհէր: Նա՛ էր բարոյական օրէնքները մարդուն սրտին մէջ տնկողն եւ նա՛ էր, որ ջրհեղեղ խաւրեց, երբ տեսաւ որ մարդիկ իր կամքին համաձայն չեն ընթանար: Թէ Իլու իրօք Սեմացիներուն գերագոյն էակն էր, կ'իմացուի նաեւ հետեւեալ յատուկ անուններէ: Համուռաբբիի արձանագրութեան մէջ կը կարդանք՝ Իլու-ամրաննի, այսինքն՝ նայէ՛ զիս, Աստուա՛ծ, Իլու-տուրամ = Աստուա՛ծ վերստին ինծի դարձիր, կամ՝ Իլու-տրտիա, որ է՝ Աստուած ինծի հետ է եւ կամ՝ Իլումա-իլու, այսինքն՝ Աստուած՝ Աստուած է: Փ. Հոմմել զմեզ մտադիր կ'ընէ նաեւ հետեւեալներուն՝ Իլի-վահաբա, որ կը նշանակէ “Աստուած տուած է„ եւ՝ Իլի-ազա, այսինքն՝ “Հզօր է Աստուած[1]„: — Իլու կը կոչուէր նաեւ בעל = Բաալ կամ Բել, որ կը նշանակէ՝ Տէր: Բել անուամբ կը պաշտուէր աւելի Բաբելոնի մէջ, ուր սակայն 1000ական թուականներուն

---

1 Die altisraelitische Überlieferung, München 1897.

արդէն Բաբելոնի Թերեւս քրմերուն ազդեցութեամբը Մարդուկ տեղական աստուծոյն հետ ձուլուեցաւ. այնպէս որ Ս. Գրքին Բելը աւելի Մարդուկն է քան Իլու։ Բաալ անուամբ կը պաշտուէր Քանանացիներէն եւ շրջակայ ազգերէն, զոր կ՚անուանէին նաեւ בעל שמן = Բաալ-Շամին, այսինքն՝ Տէր երկնի եւ կամ՝ ארן = Ադոն, որ կը նշանակէ նոյնպէս Տէր. կ՚ըսուէր նաեւ מלקרת = Մելքարդ, այսինքն՝ Թագաւոր։ Այս անունը գերագոյն էակին առ հասարակ բոլոր Սեմացիներէն ալ կը տրուէր։ Նա իբրեւ Թագաւոր երկնի եւ երկրի կ՚իշխէր երկնքի վրայ տեսանելի, իսկ երկրիս վրայ աներեւոյթ կերպով. երկրիս վրայ իր տեսանելի ներկայացուցիչն էր Թագաւորը, անոր համար զարմանք չէ, որ Թագաւորները յետագայ դարերուն իրենք զիրենք Աստուծոյ որդի կ՚անուանէին եւ երբեմն մինչեւ իսկ աստուածային յարգութիւն ալ կը պահանջէին։ Բայց որովհետեւ Բաալ իբրեւ Մելքարդ նաեւ պատերազմի աստուած էր, փիւնիկեցիները յետոյ սկսան Մելքարդ առանձին աստուածութիւն մը՝ համարիլ, որ եւ իբրեւ այսպիսի յունական Հերակղեսի հետ կը նոյնացուի սովորաբար։ Նման բախտի մը արժանացած է որչափ կ՚երեւայ նաեւ Ադոնա անունը. հմմտ. Ադոնիս եւ Էշմուն։

բ. Արիները։ Գանք հիմայ մեր նախնիներուն։ Արիները՝ մեզով գերիվերոյ քան Սեմացիներն եւ առ հասարակ բոլոր ազգերը, երեւակայութեամբ աշխոյժ եւ կենդանի, սրտով

աւելի զգայուն եւ խորազգած ըլլալով, դիցաբանութիւն մը ստեղծած եւ մեզի աւանդած են, որուն բազմապիսութեան եւ կենսալիութեան եւ մասամբ մը նաեւ բարձրութեան եւ ոչ մէկ դիցաբանութիւն կրնայ հաւասարիլ։ Բնութիւնն Արիացւոյն սրտակիցն ու բարեկամն է, անոր հետ կը կենակցի եւ կը խօսակցի, կուլայ եւ կը ցաւակցի, երբ արկած մը զայն յանկարծ գրաւէ, կ'աղաչէ եւ կը պաղատի, երբ ինք զինքը դժբախտութիւններէ պաշարուած տեսնէ երբեք։ Արիացին երկրիս վրայ կոխած ատենն իսկ կարծես կը զգար որ կուրծք մըն ալ իր ոտքերուն տակ կը բաբախէ. այնչափ մեծ էր իր եւ բնութեան միջեւ եղած կեանքի անընդմիջականութիւնն ու ջերմութիւնը։ Վեդան կարդացողն անգամ կը զգայ այսօր այս ջերմութիւնն եւ մերթ հիացմամբ եւ մերթ ալ արգահատելով երգիչին երեւակայութեան եւ աչքերուն կը հետեւի, որոնք բնութեան ամէն մէկ անկիւնէ կենդանի էակներ դուրս կը հանեն, անտառներն յաւերժահարսերով կը լեցընեն, լեռներն քաջերով եւ ջրերն ամենազգի դիւցազներով։ Այսպիսի երեւակայութեամբ եւ տրամադրութեամբ օժտուած ցեղ մը թերեւս փորձուի մէկը կրօնական որ եւ իցէ բարձրագոյն գաղափարներէ թափուր հռչակելու. բայց այնպէս չէ։ Արիներն ալ ունէին իրենց գերագոյն էակը, անոնք ալ իրենք զիրենք անոր ամենակարող ձեռքին ծնունդները կը համարէին եւ կ'աշխատէին չխանգարել այն յա-

բարբրութիւնը, զոր նա իր եւ անոնց մէջ հաստատած էր։

‘Շատ անգամ եւ երկայն ատենէ ի վեր արդէն ըսուած եւ ապացուցուած է, որ՝ կ'ըսէ Լ. Շռեօդեր[1], Արիները կամ Հնդիկգերմանները նախապատմական ժամանակներուն Երկինք անուամբ գերագոյն էակ մը կը պաշտէին եւ թէ զայն այն ատեն արդէն Հայր կամ աւելի ճիշտ իրարու հետ միացնելով՝ Երկնաւոր Հայր կ'անուանէին։ Այս տեսութիւնն ամէնէն աւելի լեզուական շատ մը կարեւոր իրողութիւններու վրայ կը յենուր, որոնց նշանակութիւնն վաղուց ճանչցուած եւ գնահատուած էր։ Հնդիկները, Յոյներն եւ Հռոմէացիները գլխաւոր վկաներն էին արիական նախապատմական շրջանին այս պաշտօնին։ Գերմաններն աւելի լրացնողի եւ հաստատողի դեր ունէին։ Խնդրոյ նիւթ եղող իրողութիւններն այնպէս համոզիչ էին, որ այս կէտին մէջ երկայն ատեն լիուլի համաձայնութիւն կար հնախօսներու եւ մասնագէտներու միջեւ։ Նորագոյն կասկածոտ ժամանակին վերապահուած էր գէթ միջոց մը խանգարել այս համաձայնութիւնը։„ Ուսուցչապետը վերջին խօսքովս աւելի հոգեպաշտներն եւ մոգապաշտները կ'ակնարկէ, որոնց ձգտումն եղած է բնականաբար Երկնքի Աստուծոյ մը գաղափարն աւելի յետագայ դարերու ծնունդ համարիլ։ Մաքս Միւլլէր երկրորդաբար միայն կ'ակնար-

[1] Arische Religion, էջ 299։

կուի, վասն զի անիկա թէեւ շատ կէտերու մէջ Շռեօդերի համամիտ չէ, սակայն ամենեւին տարակոյս չի վերցըներ, որ Երկնքի Աստուծոյ մը գաղափարին սկզբնականութեան (Ursprünglichkeit) դէմ առարկութիւն մը չունի։ Անիկա է որ երբեմն սա խօսքերը կը գրէր այս մասին։ “Devaէն յառաջ եկած Deusը Վեդային ժամանակն ալ անցնելով՝ կ'երթայ կը հասնի մինչեւ լեզուի եւ կրօնի մայրաղբիւրը, ուսկից Հռովմէացիներն եւ Հնդիկները թէ՛ իրենց Աստուածութեան անունը ժառանգած են եւ թէ՛ լեզուի եւ կրօնի միւս տարրները[1]։„

Մաքս Միւլլէրի հակառակութիւնը ուրիշ կողմանէ է. անիկա չի կրնար ընդունիլ, որ Աստուածութիւնը Նախնական ժամանակներուն արդէն գերաշխարհիկ անձի մը ամէն կարեւոր յատկութիւններով ծանօթ եղած ըլլայ Արիներուն։ Երկնքի Աստուածութիւնը, զոր Արիները կը պաշտէին, ըստ իրեն մէկն էր այն աստուածներէն, որոնք արեգական, լուսնոյ եւ բնութեան ուրիշ զանազան երեւոյթներու տակ կը պաշտուէին։ Ի հարկէ, ինչպէս վերը տեսանք, ինքն ալ մեզի հետ Աստուածութեան գիտակցութեան միութիւնը կը հաստատէ, բայց ասոր հետ միանգամայն կը շեշտէ, որ սոյն ծանօթութիւնը Նախամարդուն քով տակաւին բնազդային կամ սաղմնային վիճակի մէջ էր. անոր համար ալ մերթ լեռներու եւ գետերու եւ

[1] Ursprung der Religion էջ 4։

մերթ ալ երկնային մարմիններու մէջ կ'որոնուէր։ Այս տեսութեան հիմնապէս սխալ ըլլալը բնազգերուն կրօնները ցուցուցին արդէն, որոնց քով Աստուածութիւնը ոչ բնութեան երեւոյթներուն հետ կը շփոթուի եւ ոչ ալ դիմազուրկ անորոշ ընդհանրացում մըն է։ Թէ բնութիւնը Արիներու կրօնին վրայ մեծապէս ներգործած է, չենք մերժեր, սակայն նաեւ հոս որչափ յառաջ երթանք դէպ ի հնութիւնը, այնչափ աւելի յայտնի կ'ըլլայ, որ բնութեան տարրները յետոյ ներմուծուած են կրօնի սրբութիւնը, եւ այս՝ կարծես շօշափելի գծերով կը տեսնուի ինքնին իսկ Վեդայի մէջ։

Արիներու գերագոյն էակն էր *Djeus* կամ Դիու, որ երկինք կամ աւելի ճիշտ լոյս-երկինք կը նշանակէ. ասոր կը կցուէր սովորաբար նաեւ „pitar“ այսինքն՝ Հայր բառը։ Դէուս-Պիտար նոյն է յունական Ζευς πατηρի ինչպէս նաեւ հռովմէական Jupiterի (= Diovis, Diespiter) հետ, որոնց երկուքն ալ նոյնպէս “երկնաւոր Հայր„ կը նշանակեն։ Վեդայի նայելով՝ անոր գրութեան ժամանակները Դէուս, որ աւելի Դիաուս կը գրուէր, արդէն մթագնած դէմք մըն էր, գործածական վերագիրներէն մէկն ալ էր Ասուրա = Ահուրա, որուն իմաստն ըլլալու է՝ Իշխող կամ Տէր։ Ասկէց առած են իրենց անունը Ասուրաս ըսուած ոգիները, որոնք սակայն բոլորովին հակառակ զարգացման ենթարկուած են Հնդիկներու եւ Պարսիկներու քով։ Վասն զի մինչ պարսկական գիցաբանու-

թիւնը զանոնք բարի ոգիներ կը ճանչնայ, Հնդիկներն սկսան յետոյ չար ոգիներու հետ նոյնացընել զանոնք. մինչեւ իսկ Ասուրա հին գերագոյն էակը՝ Պարսիկներու Ահուրան Սադայելի մը դերին մատնուեցաւ Հնդիկներէն։ Դերերը փոխելով նման բախտի մը արժանացան նաեւ Դեւաները։ Դեւա, ուսկից է նաեւ Դէուս, նախնաբար կը նշանակէր փայլուն կամ լուսաւոր, ասկից ելան դեւաներն, որոնք սակայն այս նշանակութիւնը միայն Հնդիկներու քով պահեցին, իսկ ինչպէս ծանօթ է արդէն, Պարսիկներն իրենց չար ոգիները դեւեր կ'անուանեն. Հայերէն դեւ բառը ասկից փոխառնուած է։

Գերագոյն էակը Վեդայի մէջ ծանօթ է աւելի Վարունա (= οὐρανός) անուամբ. իմաստն է անսահման, անչափ կամ աւելի ճիշտ ամենապարփակ (էակ)։ Որչափ կ'երեւայ Ասուրայի եւ Միտրայի (= Միհր) հետ նաեւ Վարունա յառաջագոյն Դէուսի վերադիր անուններէն մէկն էր, բայց երբ Դէուսի յիշատակն կամաց կամաց մոռցուեցաւ, այն ատեն Վարունա անոր տեղը գրաւեց, մինչ Միտրա բոլորովին առանձին աստուածութիւն մ'եղաւ։ Վերջինս Պարսիկներու քով կը նկատուի իբրեւ միջնորդ ընդ մէջ Ահուրայի եւ մարդկան, եւ անուան իմաստն ալ այս դերին շատ յարմար է, ինչու որ Միտրա ուրիշ բան չի նշանակեր, բայց եթէ մտերիմ, բարեկամ եւ իմաստով մը նաեւ մարդասէր։ Հաւանօրէն Քրիստոսէ յառաջ

2000ին տեղի ունեցած էր արդէն այս մեծ փոփոխութիւնը, վասն զի 1450էն Պողազքէօյի մէջ գտնուած հատական արձանագրութիւն մ՚ունինք, որուն մէջ Վարունա եւ Միտրա իբրեւ զատ զատ աստուածութիւններ կը յիշուին[1]: — Վեդայի համաձայն Վարունա ոչ միայն տիեզերաց Տէրն ու ստեղծողն է, այլ եւ բոլոր աստուածներն ալ անոր գերագոյն իշխանութեան տակն են, անոր որդիներն են եւ իբրեւ այսպիսի՝ նաեւ միջնորդ կարգուած մարդկութեան համար:

5, 85. "Օն անդր, կ՚աղաղակէ Վեդայի երգիչը,
երգէ՛ Վարունայի երգ մը փառաբանական,
Երգ մը՝ սրտիդ խորքէն տիեզերահամբաւ իշխողին,
Որ երկիրս տարածած է նման մորթի մը, զոր մսագործը
Կը տարածէ կամ իբրեւ գորգ մը՝ արեգական համար,
2. Ջով օդ սփռեց նա անտառներու մէջ,
Տուաւ կաթ կովերուն, երագութիւն նժոյգներուն,
Սրտերուն մէջ դրաւ իմաստութիւն, ամպերուն մէջ՝ Ակնին,
Արեւն՝ երկնքի վրայ եւ Սոման՝ լեռներու վրայ: 5, 85.

1 Հմմտ. Հանդէս Ամսօրեայ 1913, էջ 202:

4. Գերագոյն էակը սեմական եւ հնդեւրոպական ազգերու քով:

Սովորութիւն եղած է ընդհանրապէս կրօնի ծագման հարցը լուծելու համար՝ ոչ միայն բնազգերով սկսիլ, այլ եւ անոնցմով ալ վերջացընել խուզարկութիւնը։ Այսպէս ըրած են օր. համար Լանգ, Շմիտ եւ առ հասարակ այն ամէնքն, որոնք մարդախօսական-ազգախօսական դպրոցին կը վերաբերին։ Բանասիրական դպրոցը ասոր ճիշտ հակառակ ուղղութիւնն ունէր. անոր առջեւ նշանակութիւն ունէին աւելի դասական ըսուած ազգերու կրօնները, իսկ բնազգերն կամ ամենեւին նկատողութեան չէին առնուեր եւ կամ եթէ կ'առնուէին բոլորովին ըստ պատահման իբրեւ տեսակէտ մը, որ կրնար նաեւ չյիշատակուիլ։ Տարակոյս չկայ որ իրաւացին եւ նախընտրելին մարդախօսականներուն մեթոդն է, բայց բաղձալի չէ՞ր որ քաղաքակիրթ ազգերու կրօնն ալ գէթ չափով մը նկատողութեան առնուէր, որոնց մեզի սատարած վկայութիւններն՝ եթէ որոշիչ դեր մըն ալ չեն կրնար կատարել, գէթ կը լուսաւորեն, կը պայծառացընեն եւ կ'ամրապնդեն, ինչ որ բնազգերը մեզի կ'ընծայեն եւ կամ պիտի ընծայեն։ Այս ճամբան ընտրած է Լ. Շռեօդեր, եւ փորձը լիապէս յաջողած է։ Հաստատուած բնազգային խուզարկութիւններու վրայ՝ կը մերձենայ նա արիական հին կրօնին. եւ իր համեմատական մանրակրկիտ քննութեան արդիւնքն

այն կ՚ըլլայ, որ կարծես տեսանելի մատուըներով եւ շօշափելի եղանակաւ կը ցուցընէ նա. այն գերագոյն էակը, որ ինչպէս բնազգերու, նոյնպէս հնդեւրոպական բոլոր ազգերէն կը պաշտուէր։ Ի հարկէ ուրիշ քաղաքակիրթ ազգերու վրայ այս տեսակէտով գրուած մենագրութիւնները (Monographie) շատ ցանցառ են, բայց ասդին անդին ցիր եւ ցան սփռուած տեղեկութիւնները, վկայութիւնները, բայց մանաւանդ արձանագրութիւններն ու վաւերական աղբիւրները յայտնապէս կը ցուցընեն, որ բնազգերու գերագոյն էակը նախապատմական շրջանին մարդկութեան հասարակաց Աստուածն էր։ Դժբախտաբար գրութեանս համառօտ ծրագիրը չի ներեր, որ ամենուն իւրապատշաճ տեղը տանք սոյն էջերուն մէջ. անոր համար ստիպուած ենք սեմական եւ հնդեւրոպական ազգերն յիշելով՝ բաւականանալ։

ա. Սեմական ազգերը: Ռենանի[1] կարծիքով դարաւոր զարգացման պէտք եղաւ, մինչեւ որ Սեմացիները միաստուածութեան բարձրութեան հասան եւ թէ՝ թերեւս միաստուածութեան գաղափարն անգամ չունենային, եթէ միապաղաղ եւ մեծատարած անապատներէ շրջապատուած չըլլային, որոնց մէջ կենդանութիւն եւ բնութեան *բազմապիսութիւն* պակսելով՝ իրր թէ բնազդաբար մղուած ըլլան Սեմացիներն աստուածութեան մը, զոր անշուշտ

1 Histoire, p. 33.

այնպէս միապաղաղ եւ անտաշ կ'երեւակային, ինչպիսի էր անապատը։ Ստոյգ է Ռենան աւելի Եբրայեցիները կ'ակնարկէ այս խօսքերով, բայց մինչեւ իսկ Եբրայեցիներուն պատմութեան կը հակառակին իր տեսութիւնները։ Եբրայեցիները 40 տարի անապատ ապրելով՝ տիեզերական նշանակութիւն ունեցող Եահվէ մը չէին կրնար ստեղծել. երկրորդ եթէ Ռենան կը կարծէ որ Սեմացիներու նկարագիրն ալ մեծապէս նպաստած ըլլայ միաստուածութեան գաղափարին կազմութեան, կը մոռնայ որ Հրեաներու պատմութիւնը ճիշտ հակառակն կը վկայէ Հրեաներու մասին։ Անոնք ի բնէ ոչ միայն թանձրամիտ եւ նիւթական ժողովուրդ մ'եղած են միշտ, այլ եւ անընդհատ բազմաստուածութեան մէջ ինկած են եւ մեծ դժուարութեամբ միայն վերստին Եահվէի կրօնին դարձած են։ Բաց աստի ասորաբաբելական սեպագիր արձանագրութիւնները մեր առջեւ հորիզոն մը կը բանան, որուն մէջի ընծայած սեմական քաղաքակրթութեան պատկերն բոլորովին ուրիշ գոյն ունի քան որ կ'երեւակայէր երբեմն Ռենան եւ կամ վերջերս նաեւ Վելհաուզէն։ Այս պատկառելի հնութիւններէն կ'իմանանք, որ՝ Մաքս Միւլլերի լեզուաւ խօսելով, որչափ դէպ ի հնութիւնն յառաջ երթանք, այնչափ աւելի կը զտուին, կը մաքրուին կրօնական հայեացքներն, այնչափ աւելի կ'ազնուանան եւ կը բարձրանան անոնք։ Բաբելոնի ստեղծագործութեան եւ ջրհեղեղի առասպելներն անգամ մը ընդ միշտ կը պատռեն

մթութեան քողը, որով ծածկուած էր ամբողջ հնութիւնը, եւ զարմանալի կերպով ինչ որ մեզի Ս. Գրքէն շատոնց արդէն ծանօթ էր, այն կը հաստատեն: Աննշանակ խօսք մը չէ հետեւաբար, եթէ ըսենք թէ գիտութիւնն ի վիճակի է այսօր ցուցընելու թէ սեմական ազգերը նախնաբար հասարակաց գերագոյն էակ մը կը պաշտէին, զոր առ հասարակ մի եւ նոյն անուամբ կը յորջորջէին:

2500ական թուականներուն՝ որ է ըսել Աբրահամէն յառաջ, ասուրա-բաբելական գերագոյն էակն էր Անու. Անու սեպագրութեան սումերերէն ձեւն է, քաղդէերէն կը կարդացուի Իլու. Քանանացիները զայն կ'անուանէին Էլ = אל. անկից է Եբրայեցիներուն Էլը, որ երբեմն նաեւ կ'ըսուի אלאה կամ אלאים այսինքն Էլոհիմ: Գերագոյն էակը Սեմացիներուն քով կ'անուանուէր նաեւ אל שדי = Էլ Սատայ, այսինքն՝ գերագոյն, ամենակարող Աստուած, որ՝ ինչպէս ծանօթ է՝ Ս. Գրքին սովորական բացատրութիւններէն մէկն է: Արաբացիները մինչեւ այսօր ալ զայն الله = Ալլահ կը կոչեն, որուն թէ ինչպիսի մեծ նշանակութիւն կու տային Արաբացիները, անկից յայտնի է, որ յետագայ դարերու ոգեպաշտական եւ մոգական ամենաւեր պաշտամունքերն ու սովորութիւնները չկրցան բոլորովին ջնջել անոր յիշատակը Արաբացւոյն սրտէն. այնպէս որ Մուհամետին ջանքն ուրիշ բան չեղաւ, բայց եթէ բառնալ ոգիներու պաշտօնն եւ ուրիշ բազմա-

թիւ աւելորդապաշտութիւններ եւ այսպէս հաստատել Ալլահ իր նախնական գերագոյն դիրքին մէջ: Արդ Իլու, Էլ կամ Ալլահ սեմացիներէն կը պաշտուէր իբրեւ Տէր երկնի եւ երկրի եւ ստեղծող ամէն բանի: Միւս բոլոր աստուածները անոր արարածներն էին, որոնց պաշտօնն էր՝ իւրաքանչիւրն իր դերին մէջ միջնորդ ըլլալ Իլուի եւ մարդկան միջեւ, թարգման ըլլալ անոնց պէտքերուն եւ հաղորդել ինչ որ Իլու կը հրամայէր կամ կը շնորհէր: Նա՛ էր բարոյական օրէնքները մարդուն սրտին մէջ տնկողն եւ նա՛ էր, որ ջրհեղեղ խաւրեց, երբ տեսաւ որ մարդիկ իր կամքին համաձայն չեն ընթանար: Թէ Իլու իրօք Սեմացիներուն գերագոյն էակն էր, կ'իմացուի նաեւ հետեւեալ յատուկ անուններէ: Համուրաբբիի արձանագրութեան մէջ կը կարդանք՝ Իլու-ամրաննի, այսինքն՝ նայէ՛ զիս, Աստուա՛ծ, Իլու-տուրամ = Աստուա՛ծ վերստին ինծի դարձիր, կամ՝ Իլու-տըտիա, որ է՝ Աստուած ինծի հետ է եւ կամ՝ Իլումա-իլու, այսինքն՝ Աստուած՝ Աստուած է: Փ. Հոմմել զմեզ մտադիր կ'ընէ նաեւ՚ հետեւեալներուն՝ Իլի-վահաբա, որ կը նշանակէ “Աստուած տուած է„ եւ՝ Իլի-ազա, այսինքն՝ “Հզօր է Աստուած[1]„: — Իլու կը կոչուէր նաեւ בעל = Բաալ կամ Բել, որ կը նշանակէ՝ Տէր: Բել անուամբ կը պաշտուէր աւելի Բաբելոնի մէջ. ուր սակայն 1000ական թուականներուն

---

1 Die altisraelitische Überlieferung, München 1897.

արդէն Բաբելոնի Թերեւս քրմերուն ազդեցութեամբը Մարդուկ տեղական աստուծոյն հետ ձուլուեցաւ. այնպէս որ Ս. Գրքին Բելը աւելի Մարդուկն է քան Իլու։ Բաալ անուամբ կը պաշտուէր Քանանացիներէն եւ շրջակայ ազգերէն, զոր կ'անուանէին նաեւ בעל שמן = Բաալ-Շամին, այսինքն՝ Տէր երկնի եւ կամ՝ ארן = Ադոն, որ կը նշանակէ նոյնպէս Տէր. կ'ըսուէր նաեւ מלקרת = Մելքարդ, այսինքն՝ Թագաւոր։ Այս անունը գերագոյն էակին առ հասարակ բոլոր Սեմացիներէն ալ կը տրուէր։ Նա իբրեւ Թագաւոր երկնի եւ երկրի կ'իշխէր երկնքի վրայ տեսանելի, իսկ երկրիս վրայ աներեւոյթ կերպով. երկրիս վրայ իր տեսանելի ներկայացուցիչն էր Թագաւորը, անոր համար զարմանք չէ, որ Թագաւորները յետագայ դարերուն իրենք զիրենք Աստուծոյ որդի կ'անուանէին եւ երբեմն մինչեւ իսկ աստուածային յարգութիւն ալ կը պահանջէին։ Բայց որովհետեւ Բաալ իբրեւ Մելքարդ նաեւ պատերազմի աստուած էր, փիւնիկեցիները յետոյ սկսան Մելքարդ առանձին աստուածութիւն մը համարիլ, որ եւ իբրեւ այսպիսի յունական Հերակղեսի հետ կը նոյնացուի սովորաբար։ Նման բախտի մը արժանացած է որչափ կ'երեւայ նաեւ Ադոնա անունը. հմմտ. Ադոնիս եւ Էսմուն։

բ. Արիները։ Գանք հիմայ մեր նախնիներուն։ Արիները՝ մտքով գերիվերոյ քան Սեմացիներն եւ առ հասարակ բոլոր ազգերը, երեւակայութեամբ աշխոյժ եւ կենդանի, սրտով

աւելի զգայուն եւ խորազգած ըլլալով, դիցաբանութիւն մը ստեղծած եւ մեզի աւանդած են, որուն բազմապիսութեան եւ կենսալիութեան եւ մասամբ մը նաեւ բարձրութեան եւ ոչ մէկ դիցաբանութիւն կրնայ հաւասարիլ: Բնութիւնն Արիացւոյն սրտակիցն ու բարեկամն է, անոր հետ կը կենակցի եւ կը խօսակցի, կուլայ եւ կը ցաւակցի, երբ արկած մը զայն յանկարծ գրաւէ, կ'աղաչէ եւ կը պաղատի, երբ ինք զինքը դժբախտութիւններէ պաշարուած տեսնէ երբեք: Արիացին երկրիս վրայ կոխած ատենն իսկ կարծես կը զգար որ կուրծք մըն ալ իր ոտքերուն տակ կը բաբախէ. այնչափ մեծ էր իր եւ բնութեան միջեւ եղած կեանքի անընդմիջականութիւնն ու ջերմութիւնը: Վեդան կարդացողն անգամ կը զգայ այսօր այս ջերմութիւնն եւ մերթ հիացմամբ եւ մերթ ալ արգահատելով երգիչին երեւակայութեան եւ աչքերուն կը հետեւի, որոնք բնութեան ամէն մէկ անկիւնէ կենդանի էակներ դուրս կը հանեն, անտառներն յաւերժահարսերով կը լեցընեն, լեռներն քաջերով եւ ջրերն ամենազգի դիւցազներով: Այսպիսի երեւակայութեամբ եւ տրամադրութեամբ օժտուած ցեղ մը թերեւս փորձուի մէկը կրօնական որ եւ իցէ բարձրագոյն գաղափարներէ թափուր հռչակելու. բայց այնպէս չէ: Արիներն ալ ունէին իրենց գերագոյն էակը, անոնք ալ իրենք զիրենք անոր ամենակարող ձեռքին ծնունդները կը համարէին եւ կ'աշխատէին չխանգարել այն յա-

բարբրութիւնը, զոր նա իր եւ անոնց մէջ հաստատած էր։

‘Շատ անգամ եւ երկայն ատենէ ի վեր արդէն ըսուած եւ ապացուցուած է, որ՝ կ'ըսէ Լ. Շռեօդեր[1], Արիները կամ Հնդիկգերմանները նախապատմական ժամանակներուն Երկինք անուամբ գերագոյն էակ մը կը պաշտէին եւ թէ զայն այն ատեն արդէն Հայր կամ աւելի ճիշտ իրարու հետ միացընելով՝ Երկնաւոր Հայր կ'անուանէին։ Այս տեսութիւնն ամէնէն աւելի լեզուական շատ մը կարեւոր իրողութիւններու վրայ կը յենուր, որոնց նշանակութիւնն վաղուց ճանչցուած եւ գնահատուած էր։ Հնդիկները, Յոյներն եւ Հռոմէացիները գլխաւոր վկաներն էին արիական նախապատմական շրջանին այս պաշտօնին։ Գերմաններն աւելի լրացնողի եւ հաստատողի դեր ունէին։ Խնդրոյ նիւթ եղող իրողութիւններն այնպէս համոզիչ էին, որ այս կէտին մէջ երկայն ատեն լիուլի համաձայնութիւն կար հնախօսներու եւ մասնագէտներու միջեւ։ Նորագոյն կասկածոտ ժամանակին վերապահուած էր գէթ միջոց մը խանգարել այս համաձայնութիւնը։„ Ուսուցչապետը վերջին խօսքովս աւելի հոգեպաշտներն եւ մոգապաշտները կ'ակնարկէ, որոնց ձգտումն եղած է բնականաբար Երկինքի Աստուծոյ մը գաղափարն աւելի յետագայ դարերու ծնունդ համարիլ։ Մաքս Միւլլէր երկրորդաբար միայն կ'ակնար-

---

1 Arische Religion, էջ 299։

կուլ, վասն զի անիկա թէեւ շատ կէտերու մէջ Շռեօդերի համամիտ չէ, սակայն ամենեւին տարակոյս չի վերցըներ, որ Երկնքի Աստուծոյ մը գաղափարին սկզբնականութեան (Ursprünglichkeit) դէմ առարկութիւն մը չունի։ Անիկա՛ է որ երբեմն սա խօսքերը կը գրէր այս մասին։ "Devaէն յառաջ եկած Deusը վեդային ժամանակն ալ անցնելով՝ կ'երթայ կը հասնի մինչեւ լեզուի եւ կրօնի մայրաղբիւրը, ուսկից հռովմէացիներն եւ հնդիկները թէ իրենց Աստուածութեան անունը ժառանգած են եւ թէ լեզուի եւ կրօնի միւս տարրները[1]։"

Մաքս Միւլլէրի հակառակութիւնը ուրիշ կողմանէ է. անիկա չի կրնար ընդունիլ, որ Աստուածութիւնը նախնական ժամանակներուն արդէն գերաշխարհիկ անձի մը ամէն կարեւոր յատկութիւններով ծանօթ եղած ըլլայ Արիներուն։ Երկնքի Աստուածութիւնը, զոր Արիները կը պաշտէին, ըստ իրեն մէկն էր այն աստուածներէն, որոնք արեգական, լուսնոյ եւ բնութեան ուրիշ զանազան երեւոյթներու տակ կը պաշտուէին։ Ի հարկէ, ինչպէս վերը տեսանք, ինքն ալ մեզի հետ Աստուածութեան գիտակցութեան միութիւնը կը հաստատէ, բայց ասոր հետ միանգամայն կը շեշտէ, որ սոյն ծանօթութիւնը նախամարդուն քով տակաւին բնազդային կամ սաղմնային վիճակի մէջ էր. անոր համար ալ մերթ լեռներու եւ գետերու եւ

[1] Ursprung der Religion էջ 4։

մերթ ալ երկնային մարմիններու մէջ կ՚որոնուէր։ Այս տեսութեան հիմնապէս սխալ ըլլալը բնազգներուն կրօնները ցուցուցին արդէն, որոնց քով Աստուածութիւնը ոչ բնութեան երեւոյթներուն հետ կը շփոթուի եւ ոչ ալ դիմազուրկ անորոշ ընդհանրացում մըն է։ Թէ բնութիւնը Արիներու կրօնին վրայ մեծապէս ներգործած է, չենք մերժեր, սակայն նաեւ հոս որչափ յառաջ երթանք դէպ ի հնութիւնը, այնչափ աւելի յայտնի կ՚ըլլայ, որ բնութեան տարրները յետոյ ներմուծուած են կրօնի սրբութիւնը, եւ այս՝ կարծես շօշափելի գծերով կը տեսնուի ինքնին իսկ Վեդայի մէջ։

Արիներու գերագոյն էակն էր *Djeus* կամ Դիու, որ երկինք կամ աւելի ճիշտ լոյս-երկինք կը նշանակէ. ասոր կը կցուէր սովորաբար նաեւ „pitar“ այսինքն՝ Հայր բառը։ Դէուս-Պիտար նոյն է յունական *Ζευς πατηρ*ի ինչպէս նաեւ հռովմէական Jupiterի (= Diovis, Diespiter) հետ, որոնց երկուքն ալ նոյնպէս “երկնաւոր Հայր„ կը նշանակեն։ Վեդայի նայելով՝ անոր գրութեան ժամանակները Դէուս, որ աւելի Դիաուս կը գրուէր, արդէն մթագնած դէմք մըն էր, գործածական վերագիրներէն մէկն ալ էր Ասուրա = Ահուրա, որուն իմաստն ըլլալու է՝ Իշխող կամ Տէր։ Ասկէց առած են իրենց անունը Ասուրաս ըսուած ոգիները, որոնք սակայն բոլորովին հակառակ զարգացման ենթարկուած են Հնդիկներու եւ Պարսիկներու քով։ Վասն զի մինչ պարսկական գիցաբանու-

Թիւնը զանոնք բարի ոգիներ կը ճանչնայ, Հնդիկներն սկսան յետոյ չար ոգիներու հետ նոյնացընել զանոնք. մինչեւ իսկ Ասուրա հին գերագոյն էակը՝ Պարսիկներու Ահուրան Մա-դայելի մը դերին մատնուեցաւ Հնդիկներէն։ Դեւերը փոխելով նման բախտի մը արժանացան նաեւ Դեւաները։ Դեւա, ուսկից է նաեւ Դէուս, նախնաբար կը նշանակէր փայլուն կամ լուսաւոր, ասկից ելան դեւաներն, որոնք սակայն այս նշանակութիւնը միայն Հնդիկներու քով պահեցին, իսկ ինչպէս ծանօթ է արդէն, Պարսիկներն իրենց չար ոգիները դեւա կ'անուանեն. Հայերէն դեւ բառը ասկից փոխ առնուած է։

Գերագոյն էակը Վեդայի մէջ ծանօթ է աւելի Վարունա (= οὐρανός) անուամբ. իմաստն է անսահման, անչափ կամ աւելի ճիշդ ամենապարփակ (էակ)։ Որչափ կ'երեւայ Ասուրայի եւ Միտրայի (= Միհր) հետ նաեւ Վարունա յառաջագոյն Դէուսի վերադիր անուններէն մէկն էր, բայց երբ Դէուսի յիշատակն կամաց կամաց մոռցուեցաւ, այն ատեն Վարունա անոր տեղը գրաւեց, մինչ Միտրա բոլորովին առանձին աստուածութիւն մ'եղաւ։ Վերջինս Պարսիկներու քով կը նկատուի իբրեւ միջնորդ ընդ մէջ Ահուրայի եւ մարդկան, եւ անուան իմաստն ալ այս դերին շատ յարմար է, ինչու որ Միտրա ուրիշ բան չի նշանակեր, բայց եթէ մտերիմ, բարեկամ եւ իմաստով մը նաեւ մարդասէր։ Հաւանօրէն Քրիստոսէ յառաջ

2000ին տեղի ունեցած էր արդէն այս մեծ փոփոխութիւնը, վասն զի 1450էն Պողազքէօյի մէջ գտնուած հատական արձանագրութիւն մ'ունինք, որուն մէջ Վարունա եւ Միտրա իբրեւ զատ զատ աստուածութիւններ կը յիշուին[1]: — Վեդայի համաձայն Վարունա ոչ միայն տիեզերաց Տէրն ու ստեղծողն է, այլ եւ բոլոր աստուածներն ալ անոր գերագոյն իշխանութեան տակն են, անոր որդիներն են եւ իբրեւ այսպիսի՝ նաեւ միջնորդ կարգուած մարդկութեան համար:

5, 85. «Օն անդր, կ'աղաղակէ Վեդայի երգիչը,
երգէ Վարունայի երգ մը փառաբա-
նական,
Երգ մը՝ սրտիդ խորքէն տիեզերահամ-
բաւ իշխողին,
Որ երկիրս տարածած է նման մորթի մը,
զոր մսագործը
Կը տարածէ կամ իբրեւ գորգ մը՝ արե-
գական համար,
2. Զով օդ սփռեց նա անտառներու մէջ,
Տուաւ կաթ կովերուն, երագութիւն
նժոյգներուն,
Սրտերուն մէջ դրաւ իմաստութիւն, ամ-
պերուն մէջ՝ Ակնին,
Արեւն՝ երկնքի վրայ եւ Սոման՝ լեռնե-
րու վրայ: 5, 85.

---

1 Հմմտ. Հանդէս Ամսօրեայ 1913, էջ 202:

7, 86. Իմաստութեամբ եւ զօրութեամբ լի է
 անոր էութիւնը,
 Որ՝ երկիրս եւ երկինք հաստատեց, որ՝
 բարձրացոյց
 Լայնատարած կամարն երկնքին դէպ ի
 վեր,
 Աստղներով երկինքն լեցուց եւ երկիրս՝
 դաշտերով։»

Վեդական ուրիշ աւանդութեան մը մէջ գերագոյն էակին ինչպէս նաեւ արարչագործութեան մասին այսպէս կը կարդանք.

«Իսկզբան ոչ ոչինչ եւ ոչ ալ բան մը կար,
Վերը չկար ոչ երկինք եւ ոչ ալ օդ,
Չկար ոչ մահ եւ ոչ ալ անմահութիւն,
Ոչ ցերեկ, ոչ գիշեր, ոչ լոյս եւ ոչ ալ խաւար,
Միայն այն կար, որ միշտ կար, եւ էր ինք-
 նաբաւ,
Անկէ զատ չկար բան մը ոչ վերն եւ ոչ ալ
 անդին,
Յետոյ եկաւ խաւարը ծածկուած խաւարի մէջ,
 մութը՝ մութի մէջ,
Ապա ամէն բան ջուր էր, ամէն բան խառնակ
 քաոս մը[1]։»

Վարունայի համապատկերն է Պարսիկներուն Ահուրա-Մազդան (= ամենիմաստ Տէր)։ Ահուրա Վեդայի Ասուրան է, որուն հետ՝

1 T. Urquhart, Die neueren Entdeckungen und die Bibel. Übersetzt von Splicat, 1903, II, էջ 52–53.

որչափ կ'երեւայ կապակցութիւն ունի նաեւ գաղղ. Syre բառը: Լեզուագիտական տեսակէտէ մօտադիր կ'ընենք նաեւ Հնդկական Սոմային (դիցաբանական ըմպելիք), որուն համապատասխան պարսկական ձեւն է Հաոմա: Թէ զրադաշտական երկարմատականութիւնը պարսկական կրօնին սկզբնական ձեւը չէր, դիւրին է ցուցընելը: Զենդավեստան մտադրութեամբ կարդացողը դժուարաւ թէ չհամոզուի, որ հոն Ահուրան անհամեմատ աւելի բարձր կը նկարագրուի քան Ահրիման: Երկուքն ալ յաւիտենական են. բայց Ահրիմանի չափաւոր գիտութիւն կը վերագրուի, անոր համար ալ միշտ սխալելու ենթակայ է, մինչ Ահուրա կանխագէտ եւ ամենագէտ է, որուն տեսութենէն երբեմն ազատ չեն մինչեւ անգամ Ահրիմանի ծածուկ խորհուրդները: Բաց աստի Զենդավեստայի մէջ բացայայտ կը յայտարարուի, թէ պիտի գայ օր մը, երբ Ահուրա Ահրիմանի թագաւորութիւնը բոլորովին պիտի կործանէ եւ այնուհետեւ բոլոր արարածներու վրայ առանձին պիտի իշխէ: Ավեստայի եւ Հին կտակարանի բարոյականութեան, հրեշտակներու վարդապետութեան եւ առ հասարակ վերջինք մարդոյ ըսուածներուն միջեւ այնչափ նմանութիւն կայ, որ շատերը փորձուեցան նոյն իսկ փոխառութիւն ենթադրելու, եւ այն՝ ոչ Ս. Գրքէն, այլ ընդհակառակն առաջնութիւնը աւելի Պարսիկներու տալով: Ի հարկէ այս կամ այն բացատրութեան մէջ ազդեցութիւն մը տեղի ունեցած կրնայ

ըլլալ, բայց իրական փոխառութիւն ընդունելու եւ ոչ իսկ պէտք կայ. վասն զի համեմատական կրօնագիտութեան արժանիքներէն մէկն ալ այս է, որ ցուցըցած է թէ այս զիրար շօշափող հարցերը բոլորն ալ մարդկութեան հասարակաց ստացուածք են եւ հոն ամենէն աւելի անխառն եւ անաղարտ երեւան կու գան, ուր առ հասարակ մեծ փոյթ տարուած է հին աւանդութիւններու վրայ։

Ζεὺς πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε = Զեւս Հայր մարդկան եւ աստուածներու։ Այսպէս կ'անուանէ Հոմերոս յունական գերագոյն էակը։ Իրօք ալ Զեւս յունական կրօնին ամենակատարեալ, ամենատիեզերական եւ գերագոյն աստուածն եղած է միշտ։ Անիկա իր այս գերագոյն դիրքը յունականութեան ամենահին ժամանակներէն արդէն գրաւած էր եւ նոյնին մէջ մնաց մինչեւ յունական կրօնին վերջը։ “Զեւսի պաշտաման պատմական սկզբնաւորութեան երբեք չենք հանդիպիր”, կ'ըսէ Լ. Շռեօդեր[1]. “միշտ եւ յունական բոլոր ցեղերէն՝ սկզբէն մինչեւ վերջը հաստատուած եւ պաշտուած է նա իբրեւ բացարձակ Տէր երկնի եւ երկրի”։ “Զեւս Աստուածութիւնն ինքնին է կ'ըսէ Հանս Հաազ[2], միւս աստուածները միայն գործիք կամ գործակատար իր կամաց, իբրեւ ծառաներ, որոնց կրնայ պէտք ալ չունենալ։” Անկից է ամէն օրէնք եւ կարգաւորութիւն, անձրեւ եւ պտղաբերութիւն, կեանք եւ մահ,

---

1 Die arische Religion, էջ 450.

2 Archiv für Religionswissenschaft 1900, էջ 65.

երջանկութիւն եւ դժբախտութիւն։ Պոսեիդոն կամ Ապողոն, Հերա կամ Աթենաս անոր քով մէյմէկ թզուկներ են, որոնք մարդիկներու նման ստիպուած են ամէն միջոց բանեցնելու՝ անկից շնորհք մը ստանալու համար.

“Զեւս առաջինն է, կ'ըսէ Որփէոս, Զեւս վերջինն է եւ տէրն է շանթին,
Զեւս սկիզբն է, միջինն է, Զեւսէն ստեղծուած է ամէն բան.
Զեւս հիմն է երկրի եւ աստեղազարդ երկնքի,
Զեւս այր է եւ Զեւս իգական անմահ էակ մըն է։„

“Բոլոր փողոցներն, բոլոր շուկաներն անով լի են, կ'աղաղակէ ուրիշ երգիչ մը, նաեւ ծովերն եւ նաւահանգիստներն անկէ թափուր չեն, եւ մենք իսկ ամէնքս եւ ամէն տեղ Զեւսի կարօտ ենք, ինչու որ անոր ազգէն իսկ ենք։„ Արատոսի այս վերջին խօսքը Պօղոս առաքելոյն առիթ տուաւ Աթենացիներուն բարձրաբարբառ յայտարարելու թէ “Նովաւ կեամք եւ շարժիմք եւ եմք, որպէս եւ ոմանք ի ձերոց ճարտարաց ասացին թէ նորա եւ ազգ իսկ եմք։ Եւ արդ՝ որովհետեւ ազգք եմք Աստուծոյ, ոչ պարտիմք համարել ոսկւոյ կամ արծաթոյ կամ քարի, որ ի ճարտարութենէ եւ ի մտաց մարդոյ քանդակեալ իցէ, զԱստուածականն նմանող լինել[1]„։ Որպէս թէ ըսէր՝ քանի

1 Գործ. Առաք. 17, 28–29։

որ Զեւսի ազգակից էք, պաշտեցէք զայն այնպէս, ինչպէս ձեր նախնիները կը պաշտէին. Թողէք ձեր կուռքերն եւ այն աստուածութիւնները, որոնք մարդկային ճարտարամտութեան ու երեւակայութեան միայն կը պարտին իրենց գոյութիւնը։

Յունաց քոյր ազգն ու դրացին՝ Հռովմէական ժողովուրդը, այսպիսի հիմնական հարցի մը մէջ այլազգ չէր խորհեր։ Jupiter maximus էր միանգամայն „deus maximus“ կամ „deus summus“։ Այս բացարձակ եւ գերագոյն աստուծոյն անձնաւորութիւնը իր ամբողջ նշանակութեամբ այն ատեն ամենէն աւելի յայտ կու գայ, երբ Հռովմէացին տակաւին ինքն իր մէջ ամփոփուած՝ նահապետական պարզ կեանք մը կ'անցընէր, երբ փարած էր իր ընտանեկան ոչ միայն սրբութեան եւ մաքրութեան, այլ եւ հնաւանդ հաւատքին, երբ կը սիրէր նա աւելի մեռնիլ քան աղարտել իր հայրենեաց անունը կամ ոտնակոխ ընել անոր նուիրական աւանդութիւններն ու օրէնքները։ Յուպիտէր անոր ամէն բանն էր, անիկա դրած էր երկրիս հիմերը եւ երկնքի կամարը անիկա հաստատած էր. մարդը անոր ձեռաց գործքն էր, որ՝ իբրեւ Jupiter optimus, այսինքն՝ իբրեւ ամենաբարի աստուած կը խանդաղատէր եւ կը գուրգուրար անոր վրայ, որ՝ իր անձրեւը կը ցօղէր երկրիս վրայ իբրեւ Jupiter Pluvius եւ իբրեւ Jupiter Frugifer կ'օրհնէր պտղատու ծառերն եւ կ'առատացընէր դաշտերու հունձքը։ Այս յատ-

կութիւններով օժտուած էին նաեւ Վարունա, Ահուրա, Զեւս եւ առ հասարակ հնդեւրոպական բոլոր ազգերուն գերագոյն էակները։

Գերմանական ցեղերուն կրօնին մասին մանրամասն տեղեկութիւն չունինք դժբախտաբար. եղածն ալ շատ մթին եւ անորոշ է։ Ասոր գլխաւոր պատճառն յոյն եւ հռովմէացի մատենագիրներն են, որոնք օտար ազգերու աստուածութիւնները փոխանակ իրենց բնիկ անուններով յիշատակելու, կը նախասիրեն աւելի յունական եւ հռովմէական համապատասխան անունները գործածել։ Այսու հանդերձ կռուաններ ունինք, որոնցմէ յայտնապէս կը տեսնուի, որ Djeus հին արիական աստուածութիւնը նաեւ գերմանական ցեղերուն հասարակաց աստուածութիւնն էր։ Սուեւները զայն կ'անուանէին *Զիո* (*Zio = Ζεὺς*), Նորվեգները՝ *Տիւր*, իսկ Անգլոսաքսոնները՝ *Տիու* կամ *Տիվ* (= djeus, dewa)։ Հին արիները գերագոյն էակին սովորաբար նաեւ *Բագա* անունը կու տային. Բագա կը նշանակէ՝ *բարեսիրտ*, *բարերար*։ Այս անունը կը գործածէին Հնդիկները, Բակտրիացիները, Պարսիկները, բայց մանաւանդ Սլաւները, որոնք մինչեւ այսօր զԱստուած Բագա կամ *Բոգ* (Богъ) կը կոչեն։ Ասոնց կարգէն են նաեւ Փռիւգացիներն իրենց „*Ζεὺς Βαγαῖος*" ով. մինչդեռ Փռիւգացիներուն դրացի Բիւթանացիները իրենց գերագոյն էակը *Ζεὺς Πάπας* կը յորջորջէին, ասկից տարբերութիւն չունի Հերոդոտոսի *Ζεὺς Παπάαιος*, որ յոյն

մատենագրին վկայութեան համեմատ՝ Սկիւթացիներու գերագոյն էակն էր։ Πάπας կամ Παπάαιος ալ արիական հին անուն մըն է, որ Հայրիկ կը նշանակէ։ Իկ նուազական մասնիկը մեր նախնիները դիցաբանութեան մէջ կը գործածէին աւելի աստուծոյ մը սիրելիութիւնը կամ բարի մէկ նկարագիրը շեշտելու համար. Հոգեխօսական այսպիսի գնահատութենէն մը անցած են նաեւ մեր Հայկը (= Հայ-իկ), Աստղիկն եւ Արուսեակը[1]։

Հայաստան հնուց ի վեր ամենազգի ժողովուրդներու անցման երկիրն եւ ժողովատեղին ըլլալով՝ մեր նախնիներուն կրօնն ալ մեծապէս պիտի տուժէր ի հարկէ ճակատագրական այս դժբախտ պարագաներու տակ։ Վասն զի ազգ մը մեր երկիրը չէր կրնար գալ առանց իր կրօնին, լեզուին եւ սովորութիւններուն, եւ Հայուն՝ այս պարագային ուրիշ բան չէր մնար, բայց եթէ համակերպիլ բախտին եւ ինք զինքը ժամանակին պահանջքներուն յարմարցընել։ Այս ստիպման վիճակը բնական է Հայուն կամքէն այնչափ աւելի զոհ պիտի խլեր, որչափ շատ էր իր վրայ դրուած լուծին տեւողութիւնը։ Միայն Պարսիկներն օր. համար 800 տարիէն աւելի տիրեցին Հայաստանի վրայ. հետեւութիւնն այն եղաւ, որ ազգային աստուածները կամաց կամաց մէկ կողմ նետուեցան եւ անոնց տեղ բազմեցան Արամազդ մը, Անահիտ մը եւ

1 Վերջնոյս մասին հմմտ. յետոյ։

Վահագն մը (= Verethragna), որոնք ամէնն ալ պարսկական ծագում ունին։ Քիչ չէր նաեւ սեմական ազդեցութիւնը. որուն վկայ են ոչ միայն մեր լեզուին մէջ սպրդած մտած բազմաթիւ բառերը, այլ եւ Աստղիկ մը (ܐܣܛܪܐ), Շամիրամ մը եւ Բարշամին մը, որ ինչպէս Գ. Հոֆման[1] կը ցուցնէ եւ Հ. Տաշեան ալ կը հաստատէ[2], սեմական Բա'ալշամինը կամ Բելշամինն է։

Սակայն եթէ Հիւբշման մը կրցաւ հայերէն լեզուին մասին տիրող կարծիքին դէմ ելլել եւ անոր՝ ազգային ինքնուրոյն նկարագիրն ի վեր հանելով, իրանեան լեզուէն անկախ հնդեւրոպական առանձինն լեզուաճիւղ մ'ըլլալը հաստատել, կարելի է նոյնը աւելի եւս հայկական հին կրօնին մասին ըսել։ Գելցեր կը բողոքէր արդէն անոնց դէմ, որոնք հայկական դիցաբանութիւնն ամբողջապէս իրանեան կը յայտարարէին[3], Գելցերի զօրաւիգն է Հ. Տաշեան որ աւելի յառաջ երթալով կը յայտարարէ, որ Հայաստանի գերագոյն էակին անունը միայն իրանեան է, մինչդեռ նկարագիրը ազգային մնացած է[4]։ Նախ եւ յառաջ հայ դիցաբանութիւնը երկարմատեան նկարագիր չունի. գէթ այս մասին բացայայտ վկայութիւն ամենեւին

---

[1] Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig 1880, էջ 119.

[2] Ուսումն Հայերէն լեզուի, էջ 113։

[3] Zur armenischen Götterlehre, 1895.

[4] Ուսումն Հայերէն լեզուի, էջ 111։

չունինք։ Երկրորդ՝ Հայոց Արամազդը Հայր կ՚ըսուի Անահտայ, Նանէի, Միհրի եւ առ հասարակ բոլոր աստուածներու, մինչդեռ Պարսիկներու քով չկայ այսպիսի կապակցութիւն մը Ահուրա-Մազդայի եւ միւս աստուածներու միջեւ։ Երրորդ հայկական մեհեաններէն անբաժին էին սպասարկուներու բազմութիւն մը, որոնց թիւը երբեմն հարիւրն ալ կ՚անցնէր։ Արդ այսպիսի հաստատութեան մը հետքն անգամ չկայ պարսիկներու քով։

Ուրեմն հոս ալ ունինք ազգային ուրոյն նկարագրաւ գերագոյն էակ մը։ “Արի եւ մեծն Արամազդ„, այս է անոր նորագոյն անունը, Ագաթանգեղոսէն կը նկարագրուի իբրեւ “արարիչն երկնի եւ երկրի„, որ “հայրն է բոլոր աստուածներու, եւ գերագոյն սկիզբը “լիութեան եւ պարարտութեան„, որ ստեղծած է բոլոր մարդիկ եւ ոճիր կը գործէ մէկը, եթէ չհնազանդի եւ կամ չպահէ անոր օրէնքները։ Ստոյգ չէ, բայց շատ կարելի է, որ Վանատուր աստուածն, որ իբրեւ “հիւրընկալ, ամենաբեր դիք Ամանորայ, Նաւասարդի առաջին օրը ամենամեծ փառաւորութեամբ կը տօնուէր Հայերէն, մեր ազգային գերագոյն էակին հետ սերտ աղերսի մը մէջ՝ եւ կամ մինչեւ իսկ անոր հետ դէթ նախնաբար բոլորովին նոյն եղած ըլլայ։ Մեր այս մակաբերութիւնն աւելի եւս հիմ կը ստանայ, եթէ հոս նկատողութեան առնունք Բ. Մակ. 6րդ գլխուն երկրորդ համարը, ուր հայ թարգմանիչը՝ յունական Ζεὺς Ξένιοςի եւ լատինա-

կան „Jupiter hospitalis“ի դիմաց կը դնէ՝ “Հիւրասէր որմզդական դիցն Վանատուր„։ Որմիզդ, ինչպէս ծանօթ է արդէն, կը համապատասխանէ Արամազդայ եւ քրիստոնէական շրջանի Պարսիկներէն աւելի այս անունը կը գործածուէր քան Ահուրա-Մազդա[1]։ Հնդեւրոպական ազգերու քով առ հասարակ գերագոյն էակն էր պտուղներն ու հունձքն օրհնողն ինչպէս նաեւ պանդուխտներու կամ օտարներու պաշտպանը։ Այս տեսակէտէ նկատելով՝ անկարելի բան մը չկայ մեր մակաբերութեան մէջ, եւ արդէն իսկ Արամազդը՝ գէթ մեր պատմական աղբիւրներէն դատելով, շատ մեծ ժողովրդականութիւն մըն ալ վայելած չէր Հայոց քով։ Ուստի եւ շատ կարելի է թէ Հայերը կա՛մ պետական հրամանաւ եւ կա՛մ ուրիշ պատճառներու համար ստիպուած ըլլան Արամազդ իրենց գերագոյն էակը ճանչնալու, բայց առանց իրենց նախնականը բոլորովին ձգելու։ Մեր այս ըսածին նպաստաւոր է նաեւ Վանատուրի անանուն ըլլալը. Վանատուր վերադիր մը կամ տիտղոս մըն է եւ ոչ թէ անուն։ Այս տարօրինակ երեւոյթին մտադիր եղած է նաեւ Սիմոն Վեբեր[2], առանց սակայն լուծել կարենալու։

Ի՞նչ էր ուրեմն Հայոց գերագոյն էակին անունը։ Այս հարցման պատասխանը հայ դիցաբանութեան ամենադժուարին խնդիրներէն

---

1 Հմմտ. նաեւ Բաբելացւոց Մարտուկ գերագոյն դիք, որ միանգամայն Ամանորի աստուածն էր։

2 Die katholische Kirche in Armenien, 1903, էջ 38.

մէկն է, եթէ ոչ ամենադժուարինը։ Ըստ ինքեան անուններ չեն պակսիր հայ դիցաբանութեան մէջ, դժուարութիւնը անոնց գործածութեան ժամանակն որոշելն է։ Հարկ չկայ կարծենք սակայն շեշտել թէ խնդիրն այս ձեւին մէջ մեր գործին համար երկրորդական նշանակութիւն միայն կրնայ ունենալ. մեզի համար կարեւորն է նախապատմական հին արիական գերագոյն էակին հետքերը նաեւ հայ դիցաբանութեան մէջ որոնել եւ ցուցընել։ Արդ այս տեսակէտէ դժուարութիւնները անյաղթելի չըլլալէն զատ՝ նաեւ համեմատութեան բաւական կռուաններ ունինք, որոնք անժխտելի փաստեր են նոյն իսկ ի նպաստ հայ ազգին հնդեւրոպականութեան։ Առաջինն է *բագ-* բառը, ուսկից են *Բագարան*, *Բագաւան*, այսինքն՝ *աստուածավայր*, *աստուածաւան*, *դիցաւան*։ *Բագ-* բառը հայերէնի մէջ առանձին չի գործածուիր, բայց իր նշանակութենէն կը տեսնուի, որ հին արիական գերագոյն էակին *Բագա* անուան կը համապատասխանէ։ Ստոյգ է, Հիւբշման[1] բառս իրանեան փոխառութիւն կը համարի, սակայն՝ ինչպէս Շռեօդեր ալ կը դիտէ, ստիպիչ պատճառ մը չենք տեսներ այս քայլին[2]. բառս առ հասարակ բոլոր Satem ըսուած ազգերուն յատուկ է, հետեւաբար հարկ չկայ կարծենք Հայերը առանց կարգէն հանելու առանց ծանր

---

1 Armenische Grammatik, 113.

2 Schroeder, Ursprung, Wesen und Eigenschaften der Religion, 1906.

պատճառի։ Մեր կարծիքով բառիս հայկական ըլլալուն գէթ կարելիութիւնը անուրանալի է։ Սանտալճեան "բագա" բառին հետքերն կը նշմարէ մինչեւ իսկ Ուրարտական լեզուին մէջ, որհամար՝ Բագբարտու որ Խալտի աստուծոյն ամուսինն է, եւ ըստ Սանտալճեանի պիտի նշանակէ "յաղթութեան աստուած", եւ Բագդատի (Bagdatti), որուն իմաստն ըլլալու է Աստուածատուր[1]։ Երկրորդն է Բայք, Բայքիկ եւ թերեւս նաեւ Պապ[2], վերջինս կրնայ սակայն պարթեւական ծագում ալ ունենալ։ Բայք, Բայքիկ կամ Պապ ներքին սերտ աղերսի մէջ ըլլալուն են փռիւգական Ζεὺς Παπᾶς ի հետ. առ այս ապացոյց են ոչ միայն փռիւգացիներու Հայերու ազգակցութիւնը, այլ եւ Հատերու գերագոյն էակին Pa-pa անունը[3]։ Վերջին կէտս անով աւելի նշանակալից է, որ՝ որչափ որ ալ վերջին տարիներս Հայերու եւ Հատերու ազգակցութիւնը ուրացուեցաւ, սակայն եւ այնպէս Պրօֆ. Փր. Հռոզնիի հատական ուսումնասիրութիւնները, որոնք ինչպէս յայտնի է արտաքոյ կարգի մեծ աղմուկ հանեցին գիտնական աշխարհի մէջ, կը ցուցընեն որ հատական-հայական խնդիրը տակաւին չէ դադրած այժմէական ըլլալէ։ Պրօֆ. Հռոզնիի ընթերցուածներուն մէջ բազմաթիւ բառեր կան, որոնք աւելի հայերէնով կարելի է

---

1 Հմմտ. Histoire de l'Armenie. Tome II, 610.

2 Հմմտ. Պհլ. *Pap-i*, ZDMG. 44, 658. Ասոր. *Papa* (= Հատ. *Papa*?) ZDMG. 48, 408.

3 Jensen, Die Hettiter und die Armenier, էջ 146.

մեկնել եւ ոչ թէ լատիներէնով կամ յունարէնով։ Այսպիսի բառեր են օր. համար՝ *na-va-i* կամ *na-va* = նոր, հմմտ. հայ. նաւասարդ = Նոր տարի. *ápa* = ապա. *da-i* = տայ. կոր. *eda* = ետու. *iš-ḫas* = Տէր, իշխան, իշխել. *la-a-ḫu-u-wa-ar* = լուանալ. *ar-i-wa-ar* = առաւօտ. *e-es-mi* = ես եմ. *naš* = նա. *tat* = դա. *ša* = սա. *waraš*, ումբր. *uru* = հայ. որ. *jaw-war* = ըստ „Weidner"ի[1] *ijaowar* = առնել, արարի, արարեր, արար. *ar-nu-mar* = առնուլ։ Բայերու սհմ. ներկ. եզ. 1. դէմքը սովորաբար *-mi* մասնիկով կը վերջաւորի, այսպէս *ar-nu-mi*, 2. դէմք՝ *arnuši*, հմմտ. հայ. առնում, առնուս եւն. ներգ. վերջաւորութիւնն է *-az*, զոր հեղինակը ինչ իրաւամբ որ լիգիական *-azi* (Sparta-*zi*, Atana*zi*) մասնիկին[2] հետ աղերսի մէջ կը դնէ, նոյն իրաւամբ կարելի է զայն համեմատել հայերէնի -ացի (Սպարտացի, Աթենացի) մասնիկին հետ։ Դեռ կրնայինք շարունակել համեմատութիւնները, բայց գաղափար մը կազմելու համար այսչափն ալ բաւական է կարծենք։ Ապահով ենք, որ Պրոֆ. Հռոզնի Hatti հատական ազգանուան վրայ խօսած ատեն ամենէն քիչ պիտի տատամսէր եւ տարակոյսէ պիտի գրաւուէր, եթէ հայերէնի լաւ տեղեակ

---

1 Studien zur hettitischen Sprachwissenschaft. Leipzig 1917, էջ 110.

2 Հմմտ. այս մասին Նաւա. Ուսում. հայերէն լեզուի, էջ 203։

ըլլար եւ գիտնար որ Հայերը իրենք զիրենք Հա՛յ կ'անուանեն, եւ ոչ թէ Հայք, ինչպէս կը կարծէր առթիւ մը իրեն հետ տեսակցած միջոցին։

Երրորդ եւ ամենակարեւոր բառն է՝ դի-ք բառը։ Դիք Փր. Միւլլէր[1] յունական θεόςէն ծագած կը համարի, զոր Հիւբշման անհաւանական կը գտնէ[2]։ Գոթական div- հնդեւրոպական dhevէն յառաջ եկած է, կ'ըսէ Հիւբշման, որ հայերէնի մէջ չի կրնար դի ըլլալ, այս ամէնը շատ ճիշտ են, սակայն հայերէն դի-ք բառին նախնականն էր դիւ, ինչպէս դիւց-ազն, դիւց-ապաշտ ձեւերէն կը տեսնուի։ Հիւբշմանի ըսածը թէ դիւցապաշտ կամ դիւցազն, դի-ք եւ դեւ բառերուն միաւորութեամբը յառաջ եկած են, ոչ միայն բռնազբօսիկ է մեր կարծիքով, այլ եւ հոգեխօսութեան ալ հակառակ, վասն զի հեթանոսի մը համար “դիւցազն„ կամ դիւցապաշտ ուրիշ բան չէին նշանակեր, բայց եթէ “աստուածներէ սերած„ կամ՝ “աստուածապաշտ„, արդ դեւ բառը ինչպէս Պարսիկներու, նոյնպէս Հայերու քով միշտ չար ոգւոյ իմաստ ունենալուն՝ անկարելի է որ միշտ բարի եւ այն՝ աստուած իմաստով գործածուող դի- բառին հետ միացուէր կամ շփոթուէր։ Դիք պիտի համապատասխանէ ուրեմն հին արիական deva կամ Djeus բառին, որ Հայոց քով նախ դիւի վերածուած եւ ապա եզակի ձեւը կորսնցուցած է։

---

1 Armeniaca, VI, Nr. 8.

2 Անդ, էջ 438։

Թէ այս այսպէս ըլլալու է, կը ցուցուի նաեւ Հատերէն ti-ia-u-wa-as բառով, զոր Ոթոն Վեբեր[1], Բօհլ[2] եւ նաեւ *Պրօֆ. Փր. Հռոզնի[3], Հատերու աստուած բառը կը համարին, զոր եւ լատիններէն deusի հետ կը նոյնացնեն[4]:

Աւելի հետաքրքրական է ի հարկէ ինքնին իսկ աստուած բառը, որուն մասին տեսութիւնները թէեւ բազմաթիւ են, սակայն զարմանալի կերպով գրեթէ ամէնն ալ մի եւ նոյն գաղափարին շուրջը կը դառնան. եւ իմաստ մը կը վերագրեն անոր, ուսկից մարդ չի գիտեր թէ Հայերու Բացարձակին վրայ ունեցած վսեմ եւ բարձր գաղափարին վրայ հիանայ, թէ այն մտքին վրայ, որ զայն յղացած է: Փր. Վինդիշման[5] կը համեմատէ զայն açtvant = Եղող, Որ էն բառին հետ. իսկ Կ. Գոշէ[6] կը բաղձայ զայն աւելի զնդ. açtuat բառին հետ համեմատել, որ կը նշանակէ նոյնպէս Գոյող, Որ էն: Քիչ տարբերութեամբ գրեթէ նոյն կարծիքն ունի նաեւ Բօէտիյհեր[7], մինչդեռ Հ. Տէր-

1 Umschau, 1916, Nr. 13.

2 Theol. Tijdschrift, 1916, 69.

3 Անդ, էջ 29:

4 Deusի յոգն. ձեւերն են՝ dii, երբեմն նաեւ dei կամ պարզապէս Di:

5 Die Grundlage des Armenischen im arischen Sprachstamm, էջ 20.

6 De ariana lingua gentisque armeniacae indole prolegomena, Berlin 1747, էջ 7.

7 Zur Urgeschichte der Armenier. Ein philosophischer Versuch, էջ 20.

վիշեան[1] երեք տարրներէ բաղկացած կը համարի, այսինքն՝ հին բկտ. açtuant (մարմին), ah (= եմ) էական բայէն եւ հնդեւրոպական ant մասնիկէ. ամենայն ի միասին պիտի նշանակէ՝ «գոյող»: Այս տեսութիւնը քիչ մը բռնազբօսիկ է, ինչպէս նաեւ Հ. Ա. Աւետիսեանինը[2], որ թէպէտ սրամիտ եւ մեր տեսակէտին աւելի նպաստաւոր մեկնութիւն մըն է, սակայն դժուարին է ըմբռնել թէ ինչպէս «չորս կազմիչ անկախ տարրներ[3]» հետզհետէ իրարու հետ միանալով աստուած բառը յառաջ պիտի բերեն, որ ըստ Հ. Աւետիսեանի իբրեւ as-ti պիտի նշանակէր՝ Գոյող, Որ էն, եւ anti կցմամբ՝ իբրեւ գոյացուցիչ, արարիչ, որ սակայն յետոյ Աստուծոյ գաղափարին մթագնելովը դարձեալ չէզոք ձեւի վերածուեցաւ vant, ands, ads մասնիկով իբր արարչութիւն, աստուածութիւն: Morgoliouth[4] ալ զնդկ. açtuantը նկատողութեան կ'առնու, բայց կը համեմատէ միանգամայն եբր. սաբաովդի (= զօրութիւն) հետ, նման տեսութիւն մ'ունի նաեւ Hitzig իր խոբայելացիներու պատմութեան մէջ: Եահվէ կը համապատասխանէ հայ. Աստուած բառին, իսկ

---

1 Das altarmenische Ք. Wien 1877, էջ 92–93.

2 «Հանդ. Ամս.» 1907. Հայերէն Աստուած բառը, էջ 277–285. Մանրամասն տեղեկութիւններու համար ընթերցողը սոյն յօդուածին կ'առաքենք:

3 Աս = հնդեւր. as. եմ, տ = հնդեւր. -ti եզ. 3. դէմքի դերանունի մասնիկէն. ու = , յառաջ եկած հնդեւր. ant է = լտ. ens, entis, եւ ած՝ հնդեւր. vant է:

4 Թրգմ. Բիւրակն 1900, էջ 333:

երկուքն ալ յառաջ եկած են զանդկ. astuat բառէն[1] կ'ըսէ Hitzig։ Թերեւս կարելի է Հ. Տաշեանի[2] հետ համեմատել նաեւ ուրարտ. is-tu-a-da ի = հաստեմ, ստեղծեմ եւ կամ հաստ. e-es-ḫa-at ի հետ[3], որուն իմաստն է՝ հաստեմ, հանգչիմ։ Նորերս ստացանք Սանտալճեանի Histoire documentaire de l'Arménie, ուր բազմաշխատ Հանգուցեալը աստուած բառը կը համեմատէ ուրարտական asta, aste, եզ. astas բառին հետ որ ըստ իրեն պիտի նշանակէ հաստող, ստեղծող[4] եւն։ Բոլորովին ուրիշ կարծիք ունի Ն. Մառ[5], որ «աստուած» բառը փռիւգական Ζαβάσιος (երբեմն նաեւ Ζαοάσιος, Ζαάσιος) դից անուան հետ կը նոյնացընէ։ Ձայնաշրջութեան օրէնքով դատելով՝ ի հարկէ կարելի է թէ Ζαβάσιος էն 'Ασβάσιος մը, հետեւաբար նաեւ «ասբած» մը կամ մինչեւ իսկ «ասված» մը յառաջ գայ, բայց դժուարաւ թէ «աստուած»։ Վասն զի տ գիրը հոս բառարմատին կը վերաբերի, ինչպէս սեռ. ալ կը տեսնուի եւ առանց գրական հաստատուն փաստերու ներեալ չէ կարծենք ըսել թէ տ գիրը յետոյ աւելցած է։ Արդ Ն. Մառ. այս փաստերը չունի։ Խոսրովի խոսքով ձեւը գրչագրական

---

1 Hitzig, Geschichte des Volkes Israel, Leipzig 1869, էջ 81.

2 Ուսումն Հայերէն լեզուի, էջ 361։

3 Dr. Fr. Hrozny, Die Sprache der Hettiter.

4 Tome II, Rome 1917, p. 610.

5 Богъ Ζαβάσιος у Арманъ 1911. Հմմտ. նաեւ Արարատ 1911, էջ 764–799։

սխալ է, իսկ գաւառաբարբառային “ասպածն„, “ասբոծն„ կամ “ասվածն„ իր տեսութեան նպաստելէ աւելի՝ զայն բոլորովին անհաւանական կը դարձընեն, ինչու որ “ասված„ եւ “ասպած„ առանց տարակուսի ամենագործածական եւ 15 դարերու գրականութեամբ նուիրագործուած “աստուած„ բառին աղաւաղմամբ յառաջ եկած են. կը մնայ միայն Զէյթունցիներու “ասբոծը„, որ նոյնպէս արդիւնք ըլլալու է կրճատման եւ աղաւաղման, բայց թէ ինչպէս՝ այն կը մնայ տակաւին քննելի։ Ինչպէս կը տեսնուի աստուած բառի մասին տակաւին որոշ դատաստան մը կտրել կարելի չէ, բայց տարակոյս չկայ, որ բառս Հայերու Քրիստոնէութեան դարձի ժամանակ Աստուածութեան սովորական անունն էր այնպէս, ինչպէս θεός Յոյներու եւ deus Լատիններու քով. այլազգ անկարելի է մեկնել աստուած բառին Քրիստոնէութենէ որդեգրուիլը։ Մեր քրիստոնեայ նախնիները անոր վրայ այնչափ բարձր գաղափար ունէին, որ հեթանոսական աստուածութիւնները՝ չաստուած, չաստուածացեալ կամ պարզապէս դիք կ'անուանէին եւ խնդիր չկայ, որ Ագաթանգեղոս անոնց համոզումը գրի կ'առնուր, երբ Աստուծոյ վրայ այնպէս կը խօսի, որպէս թէ Արարիչ նշանակէր։ Աստուած իւր արարչութեան բոլոր արարածները Ադամայ առջեւ բերաւ, կ'ըսէ մատենագիրը, տեսնելու համար թէ ինչ անուն պիտի տայ անոնց։ Ուսկից յայտ է թէ Արարիչ անունը այս ամէն

բանէ յառաջ գիտէր Ադամ. վասն զի Նախ կարեւորը այն էր. Աստուծոյ Որդին ալ զայս կը մտանանչէր, երբ կ'ըսէր "այս են կամք իմ, զի ծանիցեն զքեզ միայն ճշմարիտ Աստուած": Նա մանաւանդ թէ հարկ է որ Ադամ Նախ զարարիչն անուանէր, վասն զի որմէ որ կենդանութիւնն առաւ, զայն Նախ ամէն բանէ յառաջ տեսաւ[1]:

Վերջին հատուածիս յառաջբերութիւններն եթէ ամփոփենք, հոս ալ այն պիտի նկատենք, ինչ որ վերը բնազգերու վրայ խօսած ատեն տեսանք: Նախ թէ ինչպէս բնազգերը, նոյնպէս սեմական եւ հնդեւրոպական ազգերը միակն գերագոյն էակ մը կը ճանչնան, զոր կը դաւանին միանգամայն արարիչ երկնի եւ երկրի: Բնազանցական է եւ գերաշխարհիկ իր իսկութեամբը, բայց եւ Ներաշխարհիկ իր գործունէութեամբը. ստեղծածն իր բախդին չէ մատնած, այլ կը գուրգուրայ անոր վրայ, ինչպէս հաւն իր ձագերուն վրայ, ուրիշ խօսքով կը հոգայ եւ կը խնամէ զայն եւ իր ամենատես աչքերովը կը հետեւի անոր բովանդակ կենածրին: Բնազգային եւ զարգացած ազգերու կրօնին մէջ եթէ տարբերութիւն կայ, այն ալ վերջիններուն բազմաթիւ աստուածներն են, որոնք գերագոյն էակին կողքին կանգնած՝ բնական է որ անոր. բացառիկ դրքին պայծառութիւնը քիչ թէ շատ մթագնէին:

---

[1] Ագաթ. Վենետիկ, էջ 205:

կրօնափիլիսոփայօրէն խօսելով ցաւալի է ի հարկէ այս երեւոյթը, բայց ոչ կրօնագիտօրէն․ վասն զի համեմատական կրօնագիտութիւնը միայն երեւոյթներով զբաղելով՝ իրեն քննութեան գերագոյն սկզբունքն ալ համեմատութիւնն է եւ բնազգային կրօնը քաղաքակրթականին հետ համեմատելով է, որ կը գտնենք գէթ չափով մը երկուքին ալ հասարակաց մայրը եւ թէ հետեւաբար քաղաքակրթական ինչ փուլերէ անցած են զարգացած ազգերը մինչեւ որ ներկայ վիճակին հասած են։ Երկրորդ կարեւոր կէտն է սեմական եւ հնդեւրոպական գերագոյն էակին բարոյական նկարագիրը․ հոս ալ գերագոյն էակն է մարդկային կեանքին Ալփան եւ Օմեգան, այն է բարոյական օրէնքները մարդուս սրտին մէջ տնկողն, ինչպէս նաեւ մեղքն ու չարը պատժողը ոչ միայն հոս աշխարհքիս վրայ, այլ եւ անդին յաւիտենականութեան մէջ։ Այս վսեմ եւ բարձր գիտակցութիւնն այն ազգերու սրտի մէջ այնչափ խոր արմատացած էր, որ երկրորդական աստուածները թէեւ ուրիշ ամէն խնդիրներու մէջ գերագոյն էակին ազդեցութիւնը ժամանակի եւ պարագաներու համեմատ տկարացուցին զգալապէս, բայց հոս անոր վեհութիւնն ու բարձրութիւնը մնաց անկողոպտելի մինչեւ իսկ իր ոմանցմէ անգործօն, անշահախնդիր եւ անմատոյց երեւակայուած վիճակին մէջ։ Այս պատմականօրէն շատ հետաքրքրական երեւոյթին կ՚ընկերանայ ուրիշ ոչինչ նուազ հետաքրքրա-

կան երեւոյթ մը, որ մեր կէտերուն երրորդը կը կազմէ եւ է գերագոյն էակին համեմատաբար առասպելազերծ ըլլալը. այսինքն անոր անձնաւորութիւնը եւ կամ կեանքին ներքին պայմանները ոչ Արիներու եւ ոչ ալ գէթ չափով մը Նաեւ Սեմացիներու քով դիցաբանական եւ առասպելակազմիկ տեսագծերով պաճուճուած են։ Շատ կրօնախօսներ մտադիր եղած են այս զարմանալի երեւոյթին եւ նկատած են, որ որչափ դէպի հնութիւնը յառաջ երթանք, դիցաբանականի առաջնորդող գծերն եւ բծերն ալ աներեւոյթ կ'ըլլան գերագոյն էակին վրայէն եւ թէ՝ որ նոյնպէս մտադրութեան արժանի պարագայ մըն է՝ գերագոյն էակին անձնաւորութիւնն եթէ երբեք դիցաբանական հայեացքներու եւ խաղերու ենթարկուած է յետագայ դարերուն, արդիւնք է մասամբ անդրադարձ մտքերու եւ մանաւանդ բանաստեղծներու, ինչպիսի են օր. համար Զեւսի ծննդաբանութիւնն եւ կռիւները։

Բ. ՄԱՍ

ԴԻՑԱԲԱՆՈՒԹԻՒՆ

Փիլիսոփայ մը, որ վարժած է Աստուծոյ մը վրայ միայն մտածել, որուն համար այնչափ պարզ եւ յայտյանդիման է Աստուածութեան միութիւնը, եթէ իր մտքին սահմանափակ խցկէն դուրս ելլելով՝ չի շահագրգռուիր նաեւ կեանքին իրապէս փորձառական հարցերով, եթէ մթապատ, բայց եւ հրատապ հարցերով լի անցելոյն երկրորդական եւ թերեւս երրորդական դեր միայն կու տայ ներկան մեկնելու ատեն, այնպիսւոյն համար դիցաբանութիւնը մարդկութեան ամենամեծ առեղծուածն է, զոր եւ գիտականօրէն անլուծանելի պէտք է որ համարի։ Այնպիսին չի կրնար ըմբռնել, որ ինչպէս բազմաստուածութիւնն առ հասարակ կարելի եղած է, ինչպէս մարդ այն աստիճանի կը ստորնանայ, որ մինչեւ իսկ քարի մը առջեւ կը խոնարհի եւ կը թաւալի եւ զայն իբրեւ իր տէրն ու փրկիչը օգնութեան կը կոչէ։ Ստուգիւ բարդ եւ ծանր հարց մըն է, զոր կը շօշափենք. մեր կարկառած ձեռքերը հոս մարդկութեան ամենամեծ վէրքին, անոր մարմնոյն ամենէն առեղծուածային մասին կը հանդիպին։ Ինչո՞ւ հա-

մեր մարդը այն սեւ եւ չարատանջ դարերէն պիտի անցնի եղեր, ինչո՞ւ համար անոր դիւրազգած սիրտն անթիւ անհամար ցնորքներով պիտի կաշկանդուի եւ նեղուի եղեր, ի՞նչ է պատճառն, որ մեզի համար ամենէն տարօրինակն եւ խորշելին անգամ հեթանոս մարդուն հոգւոյն ամենասովորական եւ բնական սնունդը կ՚ըլլայ, անոր կեանքն ու վարքը կը կանոնաւորէ եւ բախտը կ՚որոշէ։ Սպառիչ պատասխան մը այս մասին ի հարկէ դժուարաւ թէ կարենանք սպասել մարդկային գիտութենէն։ Սակայն կը խաբուինք, եթէ միւս կողմանէ գիտութեան ըրած ջանքերն ալ յուսահատական համարինք։ Եթէ նախընթաց դարերուն այս մասին յիշատակութեան արժանի յառաջադիմութիւն մը չեղաւ, պատճառն էր ոչ թէ հարցին անլուծանելիութիւնն, այլ գիտութեան արգահատելի եւ շատ անկատար վիճակը։ Այսօր յարաբերութիւնները փոխուած են. ամէն գիտութիւն առ հասարակ, բայց մանաւանդ բնագիտական եւ պատմական գիտութիւնները կարծես իրենց կատարելութեան ծագը հասած են։ Գիտութիւնը գիտակից իր այս բարձրութեան կը զգայ որ կարող է դիցաբանութեան ծագման եւ էութեան, ինչպէս նաեւ զարգացման մասին գոհացուցիչ պատասխան մը տալ, որով հարցն առեղծուածային ըլլալէ ալ կը դադրի։

Յաջողութեան առաջին պայմանն է ի հարկէ՝ ինչ որ դիցաբանական է իբրեւ այսպիսի կրօնականին հետ չշփոթել. առանց այս զանա-

զանութեան խառնակութիւնն անխուսափելի է։ Եթէ դրապաշտութիւնը, հոգեպաշտութիւնն եւ մոգապաշտութիւնը, ինչպէս նաեւ բանասիրական դպրոցն ազգախօսական, դիցաբանական եւ կրօնաքննական ինչ ինչ հարցերու մէջ շատ ծայրայեղ եւ վտանգաւոր քայլեր առած են, պատճառներէն մէկն ալ այս անորոշութիւնն ու խառնակութիւնն է։ Բարեբախտաբար թէ՛ միաստուածականներն եւ թէ՛ նաեւ նորագոյն պատմական-քննադատական դպրոցն այս վտանգաւոր սխալէն զերծ պահած են իրենք զիրենք։ Ասոնց համաձայն դիցաբանութիւնն ոչ թէ կրօնախօսօրէն, այլ ազգահոգեխօսօրէն նկատելու է իբրեւ երեւոյթ մը, որուն մէջ իբրեւ հայելւոյ մը մէջ նախապատմութեան ինչպէս նաեւ ներկայիս պարզամտօրէն խորհող մարդկան բնահայեացքը անընդմիջօրէն եւ ուղղակի կը պատկերանայ։ Դիցաբանութեան կրօնի հետ շփոթութիւնը եւ մասամբ մը նաեւ միաւորութիւնը յետագայ դարերու գործ է. նախնաբար երկուքն ալ բոլորովին տարբեր գաղափարներ էին. ասոր վկայ են ոչ միայն բնագգերն, այլ եւ ներկայիս քաղաքակիրթ բազմաթիւ քրիստոնեայ ազգեր, որոնք իրենց քրիստոնէական հաւատքին եւ կրօնասիրութեան հետ ունին նաեւ շատ մը նախապաշարումներ եւ առասպելներ առանց անդրադառնալու թէ անոնք հեթանոսական բնահայեացքներու մնացորդներ են։ Երկրորդ պայմանն է համեմատական քննութիւնը։ “Ով որ առասպելին՝

մանաւանդ բնառասպելին (Naturmythus) էութիւնն ու նախաձեւը կ՚ուզէ իմանալ, կ՚ըսէ Էրենրայխ, պէտք է գիտնալ թէ երկրիս վրայ ամէն տեղ ինչ մտածուած է եւ կը մտածուի բնութեան նկատմամբ. պէտք է ուրեմն ժողովրդական բնահայեացքներն ճանչնալ, առասպելակազմիկ երեւակայութիւնը գործօն եղած ժամանակ ուսումնասիրել, գաղափարներու խմբակցութիւններու (Ideenassoziationen) յարափոփոխ խաղերուն հետեւիլ, պէտք է այնպիսին այն դէմքերը, զորոնք պարզամիտ մարդուն երեւակայութիւնն որպէս թէ “կախարդութեան կաթսայէն„ դուրս կը հանէ՝ զգալապէս տեսնելու աշխատիլ, վերջապէս շօշափելի օրինակներով համոզելի ընել այն ձեւափոխութիւններն, որով դիցաբանական ամենապարզ երեւոյթները պաշտամունքներու, կրօնական գաղափարներու, բանաստեղծական նկարագրութիւններու եւ փոխաբերական նշանակութիւններու ազդեցութեան կ՚ենթարկուին, առանց սակայն ասով իրենց ծագման հետքերը բոլորովին կորսնցընելու[1]։„ Երրորդ պայմանն է Եղիսէ մարգարէին տուած օրինակը։ Եթէ կ՚ուզենք դիցաբանական հայեացքներուն վերստին կենդանութիւն տալ, անոնց երբեմնի կենսունակ բովանդակութիւնն անհրաժեշտ տարրներէ ազատելով՝ մեզի հասկնալի ընել զանոնք, պէտք ենք մեր գլուխը բնամարդուն գլխոյն հետ միա-

[1] Allgemeine Mythologie, էջ 5։

ւորել, մեր ձեռքերն անոր ձեռքերուն, սիրտը սրտին եւ մեր ամբողջ ինքնութիւնն անոր էութեան յարմարցընել, այսինքն՝ պէտք ենք քաղաքակրթութեան բարձրութենէն իջնալ, եւ հասարակ պարզամիտ եւ անփորձ մարդուն տրամադրութիւնն զգենուլ, բանալ մեր սիրտը անվերապահ կերպով բնութեան առջեւ եւ միտ դնել անոր անընդմիջական ձայնին եւ տպաւորութիւններուն եւ ոչ թէ անդրադարձութեան խանգարիչ փոփոխանքներուն։ Այս կէտն ա՛յնչափ կարեւոր է, որ որչափ յանձնարարենք, քիչ է։ "Ո՛ր եւ իցէ առասպելի մը մեկնութենէն հրաժարելու է այնպիսին, կ՚ըսէր երբեմն Յ. Հան, որուն սիրտը գրքերու փոշիներու տակ չորցած եւ ցամքած է, վասն զի եթէ զայն չի զգար այնպիսին, չի կրնար նաեւ ըմբռնել։ Բայց եթէ սիրտդ կուրծքիդ տակ տակաւին վառ կը բաբախէ, գնա՛ այն ատեն դուրս բնութեան մէջ, բա՛ց սիրտդ՝ որչափ հնար է, անոր տպաւորութիւններուն առջեւ եւ ապա նորէն կարդա՛ հին առասպելներն եւ հարցո՛ւր թէ ի՛նչ է անոնց նշանակութիւնը։ Բայց միանգամայն չմոռնաս, որ բնաւ պիտի չյաջողիս բնութեան հետ այնպէս միաւորիլ, ինչպէս միաւորած էին երբեմն անոնք, որոնք այն առասպելները մտածած են[1]։„

Չորրորդ պայմանն է աղբիւրներու անթերի ամբողջութիւնը։ Հին ժամանակ դիցա-

[1] Sagwissenschaftliche Studien, Jena 1876, էջ 102։

բանները սովորաբար իրենց ամբողջ մտադրութիւնը կրօնական ըսուած առասպելներուն վրայ կը կենդրոնացընէին, որոնք մեծաւ մասամբ ազգի մը աւելի պաշտօնական հաւատքը կը պատկերացընեն եւ այս իսկ պատճառաւ ժողովրդական հայեացքներէ երբեմն զգալի կերպով կը տարբերին, ինչպիսի են օր. համար հեթանոսական պաշտամունքի մը ատեն կատարուած աղօթքներն, երգուած տաղերը, հաւատոյ դաւանանքը կամ դիւցազներգութիւններ եւ աստուածներու վրայ յօրինուած զանազան քերթուածներ։ Ասոնք ամէնն ալ կարեւոր են, ցորչափ առասպելաքննութեան վրայ է ընդհանրապէս խնդիրը. բայց կասկածելի եւ երբեմն մինչեւ իսկ շատ կասկածելի պէտք են դառնալ ասոնք մեր աչքին, երբ կ՚ուզենք առասպելներն իրենց ծագման որրանին մէջ նկատել, այսինքն՝ երբ խնդիրը անոնց ծագման եւ էութեան վրայ է, վասն զի կրօնական ըսուած առասպելները մեծամեծ յաւելուածներու ենթարկուած են դարերու ընթացքին կամ քրմերու կամ պետական պաշտօնական մարմիններու եւ կամ բանաստեղծներու եւ երգիչներու կողմանէ։ Աւելի վստահելի են՝ ինչու որ համեմատաբար նաեւ աւելի անաղարտ աւանդուած են՝ ժողովրդական զրոյցներն ու առասպելները, բայց մանաւանդ բնառասպելները (Naturmythus) կամ բնազրոյցները (Naturmärchen)։ Ասոնք սովորաբար բնական երեւոյթներուն պարզ աչքերով տեսնուածը նաեւ կը պատմեն եւ այն՝

Համաձայն անընդմիջական տպաւորութիւններու, զորոնք երեւակայութիւնը բնազդաբար մարդկային կեանքին գլխաւոր փուլերուն նմանցընելով՝ իրարու հետ պատճառական ներքին յարակցութեան մը կը բերէ եւ այսպէս անկից կեանքի ամբողջական եւ կենսալիր պատկեր մը կը յօրինէ: Բնառասպել է Արեւ-Հեղիոսին ամենօրեայ ընթացքին նկարագրութիւնը կամ Սրուանձտեանցի "Գրոց ու Բրոց"ի մէջ Արեւու մար մտնելուն եւ ելլելուն մասին աւանդածը: Բնառասպելներու կարգէն ամենանշանակալիցներն են աշխարհախօսական կամ աշխարհածնական ըսուած զրոյցները, որոնց մէջ ամենապարզ եւ դիւրըմբռնելի եղանակաւ հիւսուած են ազգի մը աշխարհահայեացքին ամենագլխաւոր կէտերը, ինչպիսի են Աստուածութիւնը, աշխարհքիս՝ ինչպէս նաեւ մարդկային սեռին սկզբնաւորութիւնն, զարգացումը եւ վախճանը: Դիցաբանական տեսակէտէ աննշանակ չեն նաեւ ժողովրդական շատ մը աւելորդապաշտութիւններ, հանելուկներ եւ խաղեր: Սակայն դիցաբան մը ամէն բանէ աւելի միտ դնելու է առասպելներու մէջ ցիր եւ ցան սփռուած եւ երբեմն նաեւ ծածկուած տեսագծերուն[1] (Motiv) որպիսութեան եւ շատ անգամ նաեւ քանակութեան: Ամէն դիցաբանական ներգործութիւն կամ երեւոյթ կը բաղ-

[1] Դիցաբանական տեսագիծ է օր. Համար, զարեւը հերոսի կամ աստուծոյ նմանցընելը, ինչպէս նաեւ լուսնոյ եղջերաւոր մտածուիլը կամ սեւ վիշապէ մը կլլուիլը:

կանոյ շատ մը պատճառօրէն իրարու հետ կապուած առանձնական գծերէ, վիճակներէ եւ պարագաներէ, որոնք առ հասարակ բնութեան վրայ հիմնուած ըլլալով՝ կարելի է ըսել թէ բնական երեւոյթներու առանձնական շրջանները մեզի կ'ընծայեն՝ ի հարկէ մարդկային կամ անասնային գործողութեան մը կամ վիճակի հայեացքով։ Հետեւաբար դիցաբանական տեսագծերն իբրեւ այսպիսի առասպելի մը՝ այսպէս ըսենք՝ կմախքը կը կացուցանեն եւ սխալ չէ ամենեւին, երբ արդի առասպելաքննութիւնը կը յայտարարէ թէ առասպելի մը բովանդակութեան սկզբնականութիւնը կախում ունի դիցաբանական տեսագծերուն բնութենէն, վասն զի տեսագծերն են, որ ամենէն աւելի դժուարաւ փոփոխութեան կ'ենթարկուին եւ երբեմն ամենադժուարին պարագաներու մէջ իսկ անաղարտ կը մնան։

---

1. *Դիցաբանութեան ծագումն ու էութիւնը:*

Մարդկութեան կեանքը մանրանկարով մը ամէն անհատի մէջ կը կրկնուի խօսքը՝ սին եւ դատարկ խօսք չէ. եթէ հարցընենք մանաւանդ պատմութեան, խորիմաստ ճշմարտութիւն մը խտացած է այս փոքրիկ նախադասութեան մէջ։ Մարդկութիւնը մէկ անգամէն չեղաւ այն, ինչ որ է այսօր. կաթի՛լ կաթի՛լ ստացաւ այն իր

նախանձելի զարգացումը, որուն բարձրութենէն գիտակից եւ հպարտ աչքերով միայն կը դիտէ նա այսօր հնութիւնն ու բնազդերը, որոնք դէպ ի վեր մագլցելու առաջին ճիգերն կը թափեն տակաւին։ Եղա՛ծ է ուրեմն օր մըն ալ, երբ կաթիլներն ալ կը պակսէին, երբ մարդը զուրկ անձնական ո՛ր եւ իցէ փորձառութենէ մե՛րկ էր նաեւ հոգեպէս։ Եթէ յաջորդականութիւնը տիեզերական օրէնք մըն է նաեւ առ հասարակ զարգացման համար, եթէ միւս կողմանէ բնութիւնն ալ իր ընթացքին մէջ ոստում ընելու սովոր չէ, մարդուն նկատմամբ ի հարկէ բացառիկ դիրք մը չէր կարելի սպասել։ Մարդկութիւնն ալ ուրեմն ունեցած է իր մանկութիւնը, անցա՛ծ է օրերէ, որոնց մէջ իր թէ հոգեպէս եւ թէ մարմնապէս ապրած կեանքը փորձառութեան կողմանէ շատ մեծ տարբերութիւն մը պիտի չունենար սոսկական տղու մը կեանքէն։ Ապացո՞յց կ'ուզենք. ահա բնազդերն, ահա պատմութեան ամենահին ազգերն. համեմատենք օր. համար վայրենիներու բնահայեացքը գիւղի մը տղոց բնահայեացքին հետ եւ պիտի տեսնենք, որ երկու կողման հայեցակերպին նմանութիւնն անուրանալի է։ Բնամարդը միտութիւն ունի բնութեան երեւոյթներն աւելի կենսաւորելու եւ անձնաւորելու. անասուն թէ բոյս, լուսին թէ արեւ, ջուր թէ հուր կենսունակ էակներ են անոր համար, որոնց երբեմն մինչեւ անգամ իմացողութիւն եւ կամեցողութիւն, սէր եւ ատելութիւն կը վերագրէ։ Երբ որոտում կ'ըլլայ

կամ շանթ կը զարնէ կամ փոթորիկ կ'ելլէ, բնամարդը չի մտածեր, որ այս կամ այն ֆիզիքական պատճառին համար կ'ըլլայ, այլ թէ կա՛յ մէկը, որ այն երեւոյթները յառաջ կը բերէ. մէկը, որ իրեն նման է, զոր սակայն երեւոյթին ահաւորութեան կամ մեծութեան համեմատ երբեմն նաեւ ծայրայեղօրէն կը մեծցընէ: Ճի՛շտ այսպիսի է նաեւ տղու մը հայեցակերպը: Երկու դէպք յառաջ կը բերեմ հոս իմ անձնական կեանքէս, որոնք կը յուսամ թէ մեծապէս պիտի նպաստեն խնդրոյն լուսաւորութեան: Եօթ՝ ամենէն շատ ութ տարեկան տղայ մըն էի. երբ օր մը 3—4 ընկերներուս հետ Խոտորջրոյ մեր Կրման գիւղէն ելլելով՝ ձոր մը բարձրացանք, հոն ջրոյ հետ խաղալու համար: Ձորին երկու կողմը մէյմէկ վիթխարի ժայռեր կանգնած էին, որով եւ մեր ձայնը շուտով արձագանգ կու տար: Մանկական աշխոյժ թափով մը ջրոյ վրայ վազեցինք եւ սկսանք խաղալ. յանկարծ ընկերներէս մէկը զմեզ արձագանգին մտադիր ըրաւ եւ մենք ամէն բան ձգած տաս վայրկեանի չափ սկսանք անով զբաղիլ: Ես իմ անունս կոչեցի եւ դիմացէն անունս լսեցի, ընկերներս ալ նոյնը ըրին եւ նոյնը լսեցին. ասոր վրայ մտածկոտ տրամադրութիւն մը շուտով գրաւեց զմեզ եւ համոզուելով որ ձորին մէջ մէկը կայ, որ մեզի ձայն կու տայ, վախցանք եւ խաղը կիսատ ձգած գիւղը վերադարձանք: Ուրիշ օր մը երեկոյեան բաց տեղ մը կանգնած էի, երբ լուսինը մեր գիւղին դիմացի լերան

ետեւէն սկսաւ կամաց կամաց վեր ելլել. Նոյն օրը զարմանալի կերպով շատ պայծառ ըլլալուն՝ իմ մտադրութիւնս ալ գրաւեց։ Լուսինը տակաւ կը բարձրանար, եւ ես մերթ անոր ճակատը, մերթ բերանը եւ մերթ աչքերը կը զննէի, որոնք՝ կարծես սեւեռեալ ինծի կը նայէին։ Լուսինն ես կենդանի կը համարէի ինչպէս ինք զինքս, տարբերութիւնը միայն անոր ահագին զանգուածն էր, որ դանդաղ եւ վեհ քայլերով դէպի արեւմուտք կը յառաջանար։ Ինչ որ ինծի հանդիպած է տարակոյս չկայ որ բիւրաւոր տղոց ալ պատահած է, ինչպէս բազմաթիւ ժողովրդական հաւաքածուներէ եւ մենագրութիւններէ ալ կը տեսնուի։ Բանանք Ռգվեդան եւ Աւեստան, ընթեռնունք նաեւ ասորա-բաբելական ամենահին երգերը կամ եգիպտական մեհենագրութիւնները, կը տեսնենք որ զանոնք յօրինող ազգերն ալ նոյնօրինակ բնահայեացք մ'ունէին։ Անոնք ալ կ'անձնաւորեն բնութիւնը, կը խօսին արեւու եւ լուսնի կամ լուսոյ եւ խաւարի իբրեւ կենդանի էակներու հետ։

Արդ անփորձ եւ միամիտ տղոց եւ բնազգերու ինչպէս նաեւ ամենահին յիշատակարաններէ ծանօթ ազգերուն բնութեան նկատմամբ ունեցած հայեցակերպին համեմատական այս նմանութիւնը արտաքոյ կարգի մեծ նշանակութիւն ունի դիցաբանութեան ծագումն ու էութիւնը մեկնելու համար։ Ասիկա հաստատուն կռուան մըն է, որուն վրայ յեցած կրնանք մարդկութեան մինչեւ նախապատմական շրջանը,

թերեւս մինչեւ առաջին դարերը յառաջանալ․ կռուան մըն է, որ մեզի հնարաւորութիւն եւ իրաւունք կու տայ նոյնպիսի հայեցակերպ մըն ալ նախամարդուն վերագրելու: Այսով միայն փոքր ի շատէ գէթ հասկնալի է թէ ինչո՛ւ համար նախամարդը բնութիւնը աստուածացուցած է։ Նախամարդը լուսինն, արեւը, ջուրը, հուրը եւ վերջապէս ինչ որ աչքի զարնող երեւոյթ է, երբեք չէր աստուածացըներ, եթէ զանոնք նախ կենսաւորած եւ անձնաւորած չըլլար։ Անկենդան ըմբռնուած իրի մը յարգութիւնն ու պաշտօնը հակահոգեխօսական է։ Հայը՝ որ ոսկեծին եւ ոսկեմայր Անահտայ արձանին առջեւ գետին կը թաւալէր, կամ Աթենացին՝ որ իր գեղատեսիլ Պարթենոնին զոհ կը մատուցանէր, չէ կարելի ենթադրել որ զանոնք հասարակ քարի մը նման անշունչ եւ անկենդան կ'երեւակայէին։ Ընդհակառակն՝ զանոնք կը պաշտէին կա՛մ իբրեւ բնակութիւն աստուածութեան եւ կա՛մ իբրեւ աստուածային զօրութեամբ կենդանացած եւ աստուածացած առարկաներ։ Բոլոր դրութիւններն ալ համամիտ են այս կէտին մէջ. բացառութիւն կազմեն թերեւս քանի մը մոգապաշտներ, որոնք ինչպէս վերը տեսանք, կրօնի նախնական ձեւը ֆիզիգական ույժի յարգութիւնը կը համարին։

Ի՞նչ են սակայն բնութեան երեւոյթներն անձնաւորելու մարդկային հոգեխօսական ներքին ազդակները. ուսկի՞ց է այս զարմանալի երեւոյթին յառաջագայութիւնն եւ ի՞նչպէս կը

յառաջացայի։ Այս դժուարին հարցին Լանգ այսպէս կը պատասխանէ. "Առ այժմ կրնանք այսչափ միայն ըսել, որ կրօնական ըմբռնողութիւնը մարդկային իմացականութենէն կը ծնանի եւ այն՝ մէկ եղանակաւ միայն, այսինքն՝ ծանր նկատողութեամբ եւ հպատակութեամբ. մինչդեռ դիցաբանական գաղափարները բոլորովին ուրիշ եղանակաւ, այսինքն՝ փոփոխական եւ բանդագուշող երեւակայութեամբ, յառաջ կու գան[1]։" Դիցաբանութեան մասին ըսուածին մէջ ճշմարտութեան կորիզ մը կայ, բայց ամբողջ չէ. տարակոյս չկայ, որ դիցաբանականին մէջ արդիւնագործ որոշիչ պատճառը երեւակայութիւնն է, սակայն միտքն ալ անոր թեւ եւ թիկունք է եւ եթէ զայն չի կանխեր, գէթ կը համընթանայ անոր եւ երբեմն կը կանոնաւորէ նաեւ անոր ընթացքն ու յառաջատութիւնը։ Կան նաեւ երկու կարեւոր ազդակներ, որ մեր մտադրութենէն երբեք պէտք չեն վրիպիլ, ցորչափ դիցաբանութեան ծագման վրայ կը խօսինք։ Միոյն դերը լոկ ժխտական է. միւսինը դրական. Ժխտական ազդակը՝ եթէ ներելի է սակայն զայն ազդակ անուանել, է՛ նախամարդուն անփորձառութիւնն եւ պարզամտութիւնը (Naivität), որով նա բնութեան երեւոյթներէն շուտով կը գրաւուէր եւ առանց այլ եւ այլի անոնց անընդմիջական տպաւորութիւններն իբրեւ իրականութիւն համարելով՝

1 Համմ. Der Ursprung, էջ 155։

կը սկսէր նաեւ անոնց վրայ յեցած զանազան մտապատկերներ յօրինել։ Դրական ազդակն է պատճառականութեան մղումը, բնազդը կամ տրամաբանօրէն խօսելով պատճառականութեան օրէնքը։ Այս օրէնքին շնորհիւ է, որ երեւակայութիւնը հնարաւորութիւն ստացաւ երեւոյթին մէջ ամէն անգամուն գործող մը ենթադրել կամ անոր կենդանի ակիզբ մը վերագրել։

Գալով կրօնի հոգեխօսական պատճառին՝ Լանգի անձին վրայ կարծեմ թէ ճշմարտութիւնն ինքնին յարգած կ'ըլլանք, եթէ իր տեսութիւնն անփոփոխ եւ առանց վերապահութեան ընդունինք։ Խնդիրը հոս ամենապարզ գաղափարի մը կազմութեան վրայ է. անգամ մը, որ մարդը բնութիւնն իր ամբողջութեամբ նկատէր, շուտով պիտի համոզուէր, որ ինքը չէ անոր պատճառն եւ ոչ ալ բնութեան մէջ գտնուող որ եւ իցէ գոյակ մը, վասն զի քանի որ նախամարդը բանաւոր եւ գիտակից էակ մըն էր, պէտք է որ նաեւ այն ամենատարրական ճշմարտութիւնն գիտնար թէ մէկը, որ ամբողջին մասն է, ամբողջին պատճառը չի կրնար ըլլալ։ Ուրեմն պատճառականութեան օրէնքը զնախամարդը պէտք է որ սա պարզ, բայց մարդկային կեանքին համար միանգամայն հիմնական նշանակութիւն ունեցող եզրակացութեան մղէր. Մէկը կայ ուրեմն, որ այս ամէնը ստեղծած է. պէտք է որ Արարիչ մ'ըլլայ, քանի որ աշխարհքս կայ. պէտք է, որ մէկն ըլլայ, որ կ'ուզէ,

որ այս ինչը գործեմ եւ այն ինչը ձգեմ։ Արդ այս եզրակացութիւնը տրամաբանական պահանջք մը, հետեւաբար նաեւ մտքի գործողութիւն է։ Հոս դիցաբանութիւն չկայ տակաւին, ինչպէս նաեւ չկայ դիցաբանութիւն, երբ մարդկային գործողութեան արդիւնքը բոլորովին ապահով է եւ կամ երբ առարկան ինքնին յայտյանդիման է։ Այսպէս երբ նախամարդը քարը կը նետէր, գիտէր որ քարը պիտի ելլէր իր ձեռքէն, եւ կամ երբ կերակուր կ'ուտէր, գիտէր, որ առանց կերակրոյ չի կրնար ապրիլ եւ կամ երբ երկիրը կը փորէր կամ գործիք եւ խղիկ կը շինէր, գիտէր որ ինքն է ընողը, ինքն է անոնց պատճառը, ուրեմն ունէր նաեւ արդիւնքի եւ պատճառի առողջ գաղափարը։ Նոյնպէս անհնար է ենթադրել, որ նախամարդը օր. համար ջուրն ու հողը կամ անասուններն եւ մարդիկ իրարմէ չկարենար զանազանել կամ չգիտնար, որ եթէ ձեռքը հրոյ մէջ դնէ, կ'այրի, կամ եթէ սուրը կնկան կուրծքը խոթէ, կը մեռնի։ Ասոնք ամէնն ալ յայտյանդիման իրողութիւններ են եւ անոնց վրայ կտրուած դատաստաններն ալ դրական եւ բնականոն հայեացքներ։ Դիցաբանականը կամ աւելի ճիշտ դիցաբանութեան նիւթ մատակարարող հայեացքներն այն ատեն կը սկսին, երբ միտքն իր ապահովութիւնն եւ առարկաներն իրենց յայտյանդիմանութիւնը կը կորսնցընեն։ Թէ լուսինը երբ կ'ելլէ, կը լուսաւորէ երկիրս եւ երբ մարը կը մտնէ խաւարը կը պատէ երկիրս,

յայտյանդիման երեւոյթներ են. բայց ուսկէ՞ց եւ ի՞նչպէս կ՚ելլէ լուսինը, ի՞նչ է առ հասարակ լուսնոյ ելլելն ու շարժիլը. ի՞նչ է լուսինն ինքնովին, կամ լոյսն ու խաւարը. ահա հարցեր են ասոնք, որոնք մարդկային անփորձ իմացականութեան համար կարծուածէն աւելի մութ էին, հետեւաբար չէր ալ կրնար նոյն-ժամայն անոնց մասին դատաստան մը կտրել, որ իրականութեան համապատասխանէր։ Իբրեւ շարժուն եւ գործօն՝ նախամարդն ամենէն աւելի ինք զինքը լաւ կը ճանչնար, եւ որովհետեւ միւս կողմանէ ֆիզիքական զօրութիւններու մասին իր գաղափարներն ալ շատ աղօտ եւ անորոշ էին, հետեւութիւնն այն եղաւ, որ լուսնոյ ելլելն եւ շարժիլն իր ելլելուն եւ շարժելուն սկսաւ նմանցընել, որ է ըսել՝ սկսաւ կեն-սաւորել եւ անձնաւորել զայն այնպէս, ինչ-պէս ինք զինքը կը մտածէր եւ կը դատէր։ Ա-պարէզը ձգուած էր այլ եւս երեւակայութեան, որ լուսնոյ վրայ տեսնուած սեւ բիծերը առանց դժուարութեան աչքերու, քթի եւ բերնի վե-րածեց եւ այսպէս ստեղծուեցաւ մարդանման յաղթանդամ էակ մը, որ խաւար վիշապին հետ անընդհատ կռուի մէջ է։ Հոգեխօսա-կան այս յառաջատութենէն անցած են բո-լոր բնառասպելներն եւ դիցաբանութիւնները։ Թէ բնութեան ո՞ր երեւոյթներն աւելի դի-ցաբանական հայեացքներու ենթարկուած են եւ ըստ հետեւորդի նաեւ ազգերու կեանքին եւ աշխարհայեցութեան մէջ մեծ դեր խա-

ղացած են եւ կը խաղան, պիտի խօսինք գործքիս վերջին հատուածին մէջ։ Առ հասարակ դիցաբանականի ընդունակ են աւելի իրարու հակառակ քան միապաղաղ կամ միատեսակ երեւոյթները, ինչպիսի են օր. համար՝ լոյս եւ խաւար, գեղեցկութիւն եւ տգեղութիւն, ահաւորութիւն եւ վեհութիւն։ Մեծ նշանակութիւն ունին նաեւ երեւոյթի մը շարժուն եւ գործօն ըլլալը կամ փոխուելով զանազան կերպարանքի տակ երեւալը, ինչպէս նաեւ հեռաւորութիւնը, խորհրդաւորութիւնն եւ մեծութիւնը։

Այժմ խնդիր է թէ կարելի՞ է արդեօք դիցաբանական այս նախաշրջանը Տայլըրի հոգեպաշտութեան հետ նոյնացընել։ Լանգ կը հաստատէ, մինչդեռ Լ. Շրեօդեր, Վ. Շմիդ, Հարդլանդ եւ առ հասարակ բոլոր մոգապաշտները սաստիկ հակառակ են այս գաղափարին։ Մեր կարծիքով ամենէն ուղիղն է Հարդլանդի, Վ. Շմիդի, Դ'ալվիելլա եւ ուրիշ բազմաթիւ դիցաբաններու տեսութիւնը, որոնք հոգեպաշտութիւնը այս ժամանակամիջոցէն վերջը կը դնեն, անոր համար ալ զայս երբեմն նաեւ նախահոգեպաշտական (präanimistische) շրջան կ'անուանեն, զոր եւ կը բնորոշեն իբրեւ շրջան մը, որուն մէջ նախամարդը ոչ թէ կ'ոգեւորէր, այլ կ'անձնաւորէր բնութեան երեւոյթները։ Շրեօդէր ինք զինքը որոշ չի բացատրեր, բայց որչափ կ'երեւայ աւելի այս կողմը կը միտի քան Տայլըրին կամ Լանգին. գէթ իրեն հետեւեալ

խօսքը դժուարաւ թէ ուրիշ իմաստ ունենայ։ “Ամէն բան աստ (Նախամարդուն) կենսունակ կ'երեւայ, ինչպէս որ ինքն ալ կենսունակ (belebt) է, կը գրէր Նա իր “Արիական Կրօն„ին մէջ, ոչ միայն անասուններն եւ բոյսերը, այլ եւ արեւն եւ լուսինը, հովն, ամպերն ու աստղերը։ Անոնց իրեններուն նման զգացումներ կը վերագրէ, կը խօսի անոնց հետ, ինչպէս նաեւ պատմութիւններ կը պատմէ անոնց մասին։ Ասիկա բոլորովին տարրական մղում մըն է, որ մարմնէ բաժնուած հոգիներու հաւատք մը չ'ենթադրեր ամենեւին[1]։„ Հոգեպաշտութեան առաջնութիւնը չենք ընդունիր, վասն զի հոգեպաշտութիւնը իմացականութիւն մը կ'ենթադրէ, որ անդրադարձօրէն բաւականաչափ զինուած էր, որ կրնար հոգին եւ մարմինը ոչ միայն մեկին եւ որոշ կերպով իրարմէ զանազանել, այլ եւ հնարաւորութիւն կ'ունենայ նոյն երկարմատականութիւնը նաեւ բնութեան վերագրելու։ Բաց աստի միտ դնելու է, որ աղայ մը բնութիւնը կենսաւորած ատեն՝ երբե՛ք երկարմատօրէն չի մտածեր անոր վրայ. նոյնը կը նշմարուի նաեւ բազմաթիւ բնազգերու քով։ Երկու կողման ալ հայեցակերպին ծանրակէտն ու չափանիշը իրենց՝ միասնօրէն ըմբռնուած կենսունակ անձն է եւ անոր նմանութիւնը բնութեան կը վերագրեն։ Հետեւաբար կը բաղձայինք առաջարկել, որ այս նախաշրջանը աւելի

---

[1] Անդ. I, էջ 54։

անձնապաշտական շրջանն անուանուի քան թէ հոգեպաշտութիւն:

Հոս բազմաստուածութեան հետքն անգամ չկայ տակաւին: Անձնապաշտական այս հայեցակէրպը պարզապէս Նախամարդուն աշխարհայեացքն կը ներկայացնէ. ըլլայ ամբողջապէս կենդանական, կամ՝ մասամբ կենդանական եւ մասամբ անկենդան ըմբռնուած բնութիւնը՝ կրօնի համար անտարբեր է լոկ ինքնին, բաւական որ Բացարձակին գերագոյն դիրքը պահուի եւ բնութեան զօրութիւններն անոր արարչագործ ամենակարող զօրութենէն ազատ չհրատարակուին որ եւ իցէ կերպով: Խնդիրը սակայն շատ թեթեւ չառնունք. այո, բնութեան զօրութիւններն անձնաւորելը տակաւին բազմաստուածութիւն չէ, սակայն եթէ ամէն պարագայ միասին նկատենք, տարակոյս չկայ, որ անձնապաշտութիւնն իբրեւ այսպիսի ամենամեծ վտանգն էր բազմաստուածութեան: Պէտք չէ երբեք մոռնալ որ երկիրս ամէն տեսակէտով կախում ունէր բնութեան զօրութիւններէն՝ բայց մանաւանդ արեւէն եւ լուսնէն. առանց անոնց բարերար ազդեցութեան՝ առանց անձրեւի եւ լուսոյ, ջերմութեան եւ արեւու ճառագայթներու ո՛չ բուսականութիւն կրնար գոյութիւն ունենալ եւ ո՛չ ալ մարդիկ: Այս իրողութիւնը յայտյանդիման ճշմարտութիւն մըն էր նաեւ Նախամարդուն համար: Կանգ առնունք ուրեմն հոս պահ մը եւ նկատենք Նախամարդուն կացութիւնը: Հոգե-

խօսական հնարաւորութիւնները բազմաթիւ են. բայց ի՞նչ յարաբերութիւն կրնար տածել մտքով շատ սահմանափակ եւ անփորձ նախամարդն անգիտօրէն իրմէ իսկ հնարուած այն հսկայ անձնաւորութիւններու հետ, որոնք իր սիրտն ուրախութեամբ կը լեցնէին, իր օրական սնունդը կը պատրաստէին եւ հնարաւորութիւն կու տային իրեն կեանքին ամենազգի բարիքներն վայելելու եւ զուարճանալու։ Գերագոյն էակն է զանոնք ստեղծողը՝ թերեւս մինչեւ դեռ երբեմն նախամարդը, սակայն վերջ ի վերջոյ երախտագիտական զգացում մըն ալ պիտի գրաւէր զինքն եւ հետեւաբար բարերարի մը պարտական շնորհակալութիւնը պիտի չզլանար անոնց։ Ահա առաջին քայլն է այս դէպի բազմաստուածութիւն։ Բայց չվազվազենք. գերագոյն էակին ամենապարփակ թեւերուն տակ կը գտնուէր տակաւին նախամարդը. բիւրաւոր սրտերէ բղխող որդիական հառաչանքները դեռ անոր ամենագութ սրտին կ'ուղղուէին եւ անոր կենսաշունչ հոգին էր վերջնականապէս ամէն բան կարգողն ու կառավարողը։ Ամենածանր եւ որոշիչ քայլն այն ատեն առին մեր նախահայրերը, երբ սկսան բնութեան զօրութիւններուն յարգութեան եւ հաշտութեան պաշտօն մատուցանել։ Ահագին յեղաշրջում մը տեղի ունեցած էր այլ եւս մարդկային մտքին մէջ. գերագոյն էակին վեհ դէմքը մթագնած էր. անոր ամենապատճառականութիւնը մաս մաս եղած՝ բաժնուած էր բնութեան գլխաւոր զօ-

րութիւններուն միջեւ, որոնք ամէն մէկն իրենց աստուածայնութեան առանձին սահմաններն ունէին եւ անոնց մէջ միահեծան տէր էին։ Այս պարագային կրօնական ներգործութեան միութիւնն ալ պիտի քայքայուէր բնականաբար․ լուսնոյ պիտի դիմէր ով որ հոգեկան եւ մարմնական վտանգներէ, կուիւներէ եւ պատերազմներէ ազատիլ կամ մահուընէ վերջը իր երջանկութիւնն ապահովել կ՚ուզէր։ Եթէ կ՚ուզէին երկրիս արգասաւորութիւնն եւ պտղաբերութիւնը՝ արեւն կամ երկինքն էր տէրը, որ յառաջագոյն սովորաբար Գերագոյն էակին հետ ի միասին կ՚ըմբռնուէր կամ աւելի ճիշտ անոր իբր բնակութիւն կը նկատուէր, բայց յետոյ իրարու հետ բոլորովին նոյնացան։ Ամուսնական երջանկութեան եւ ծննդաբերութեան աստուածներն էին արեգակն եւ արուսեակը, յետոյ նաեւ երկինքն եւ երկիրս, իսկ սանդարամետը կը վերաբերէր կամ լուսնոյ եւ կամ երկրիս։

Այս ցաւալի անկածութեան մեծ զարկ տուաւ գլխաւորաբար մոգութիւնը։ Մարդը ցորչափ իր գործքերուն ելքին վրայ ապահով էր, բնականոն էին նաեւ իր գործածած միջոցները, բայց անապահովութիւնն ու անորոշութիւնը աւելի գերակշիռ էին անոր քով քան ապահովութիւնը։ Շրջապատուած մէկ կողմանէ բնութեան ամենազգի զօրութիւններէ, որոնցմէ ոմանք իրենց ահաւորութեամբն իրեն վնաս ալ կրնային հասցնել, միւս կողմանէ բնութեան օրէնքներուն եւ անոնց տարողութեան անգիտակ

ըլլալուն՝ շուտով տարակուսանքի կը մատնուէր եւ օտար զօրութիւններու ազդեցութիւն կամ գէթ ազդեցութեան հաւանականութիւն եւ կարելիութիւն կ'ենթադրէր, երբ իր գործողութեան եւ արդիւնքին միջեւ ժամանակամիջոց մը կամ հեռաւորութիւն կը մտնէր եւ կամ երբ գործողութեան արդիւնքը գիտէր, բայց անոր յառաջագայութեան կերպը բոլորովին իրեն անծանօթ էր։ Այսպիսի իրողութիւններ են օր. համար սեռային գործողութեամբ յառաջ եկած բեղմնաւորութիւնը, ծնունդ, հիւանդութիւններ, հեռաւոր ճամբորդութիւն, որսորդութիւն, վերջապէս այն ամէնն, որոնց մէջ կամ մարդն ինք զինքն անկարող կը զգար եւ կամ դժբախտ պատահարներու անկարելիութիւնը յայտյան-դիման չէր։ Արդ այսպիսի պարագաներուն մէջ մարդիկ՝ որպէս զի գործքին յաջողութիւնն ապահովեն, արուեստական եւ երբեմն նաեւ բոլորովին քմածին միջոցներու դիմեցին, զորոնք մէկ բառով մոգութիւն կ'անուանենք։ Ինչպէս կը տեսնուի, մոգութիւնն այս ձեւի մէջ ուղղակի կրօնի հակառակ չէ տակաւին, բայց անոր մէջ հակակրօնական ձգտում՝ մը կար, որ ուշ թէ կանուխ կրօնական ըմբռնումները խանգարելով՝ կուրցուց եւ ըմբոստացուց զնախամարդն, որ մոգութիւնը մինչեւ իսկ կրօնի նուիրական համարուած սեամքէն ներս մուծանելէ չխորշեցաւ։ Մոգութեան վրայ խօսած ատեն՝ մեր մտադրութենէն վրիպելու չէ երբեք բնութեան զօրութիւններուն իրարու հակառակութիւնը,

որով՝ ոմանք մարդուն կեանքին նպաստաւոր կ'երեւային եւ ոմանք աննպաստ։ Եթէ զօրութեան տարողութիւնն այն աստիճանի չնչին էր, որ մարդը կրնար զայն դիւրութեամբ անվնաս ընել եւ կամ իր նպաստին դարձընել, բնական է մօգութեան պէտքն ալ չէր զգացուեր։ Բայց ի՞նչ պիտի ընէր նախամարդը, երբ դիմացը ահագին հսկայ զօրութիւններ կանգնած էին, որ իրեն վտանգ կը սպառնային եւ կամ այնպիսի զօրութիւններ էին, որոնց հեռաւորութեանը պատճառաւ իր անընդմիջական ազդեցութիւնը չէր հասներ անոնց։ Այսօր մենք այսպիսի պարագաներու մէջ՝ երբ ամէն բնական միջոց կը սպառի, Աստուծոյ կը դիմենք եւ տարակոյս չկայ, որ նախամարդն ալ այս միջոցը կը գործածէր, բայց աղօթքը սովորական կարգի մէջ բացարձակ ապահովութիւն չի ներշնչեր։ Ահա ասոր համար է որ նախապատմական շրջանին մէջ արդէն մօգութիւնը ազգերու սիրական արուեստն եղած էր եւ մինչեւ այսօր անկարելի եղաւ զայն արմատախիլ ընել։ Այսպէս խոտորջուր՝ երբ սաստիկ կ'որոտայ, կիներն եւ այրերը՝ ինչպէս նաեւ ամէն կողմ, առ հասարակ “Յիսուս Մարիամ„ կամ “Աստուած իմ„ կ'աղաղակեն, բայց տղաք շուտով գետնէն քար մը կ'առնուն եւ մէջքին շուրջը կը դարձընեն ըսելով՝ “մէջք քար. ամուր կեցիր, մէջք քար ամուր կեցիր„. ասով կը կարծեն թէ մահուընէ կամ շանթէ կ'ազատին։ Նոյնպէս Հայաստանի մէջ շատ տեղ երբ մէկուն ոչ-

խարն կամ այծը կորսուած է, երիկունը վհուկ պառաւի մը կ՚երթան խնդրելու որ գայլին եւ արջուն բերանը կապէ, որպէս զի վնաս մը չհասցընեն իրենց։ Ի հարկէ շատ անգամ մոգական միջոցներու դիմողներն ալ յուսախաբ կ՚ըլլային եւ կ՚ըլլան, բայց մարդկային ճարպիկութիւնը մոգութեան սպառնացող այս վտանգին առջեւն ալ առած է. ինչու որ երբ ակնկալուած արդիւնքը յառաջ չի գար, առանց երկայն քննութեան կախարդին կը վերագրեն յանցանքն եւ Ափրիկէի շատ մը վայրենիներու քով մինչեւ իսկ սովորութիւն կայ այսպիսի դէպքերու մէջ խիստ հարցափորձի եւ դատի ենթարկել կախարդը եւ երբեմն պատժել իսկ։ Արդ թէ այս տեսակ մոգութիւնը կրօնական հայեացքներուն յստակութիւնը կը պղտորէ, եւ ասով մարդուն Աստուածութեան հետ ունեցած յարաբերութիւնը կը խանգարի, ակնյայտնի է։ Որչափ մարդ իր առօրեայ պէտքերուն հայթայթումը այս տեսակ միջոցներու կը կապէր, այնչափ աւելի կը նուազէր բնականաբար գերագոյն էակին դիմելու կարիքը եւ ո՞վ չի գիտեր որ բացարձակին չդիմողը եւ անոր վրայ չմտածողը, զայն շուտով ալ կը մոռնայ։ Մոգութիւնն ինչպէս վերը ցուցըցինք, իր ամբողջ իսկութեամբը հակակրօնական է, իր ձգտումն է որչափ կարելի Աստուածութիւնը մարդուն կեանքին մթնոլորտէն դուրս վտարել, եւ բնութիւնն անկից ձերբազատ հրատարակել, յետոյ անոր զօրութիւններն ըստ կամի գործածելու համար։

Բազմաստուածութեան առաջնորդող գըլխաւոր ազդակ մ՚ալ Հոգեպաշտութիւնն է։ Ասոր եւ մոգութեան մէջ ի հարկէ տարբերութիւնը մեծ է. Հոգեպաշտութեան արմատը՝ այսինքն մարդուն հոգիէ եւ մարմինէ բաղկացած ըլլալու գիտութիւնը՝ դրական իրողութիւն մըն է եւ իբր այսպիսի մարդկային անդրադարձութեան ամենամեծ գիւտերէն մէկն է, մինչդեռ մոգութեան մասին նոյնը չէ կարելի հաստատել. անոր արմատն իսկ հիւանդագին երեւոյթ մըն է, որ մարդկային քաղաքակրթութեան նպաստելէ աւելի վնասած է։ Դժբախտաբար նախամարդը հոգեպաշտութեան դրական գետնի վրայ չմնաց. օձտումներ եւ հիւանդագին հայեացքներ հոս ալ մուտ գտան, որոնք կամաց կամաց այնպիսի շարժում մը յառաջ բերին, որուն տխուր հետեւութիւններն անհաշիւ են։ Երկու հոսանքի տակ երեւան եկաւ այս հիւանդագին հոգեպաշտութիւնը՝ այսինքն հոգիներու պաշտամամբ եւ հոգւոյ եւ մարմնոյ նաեւ բնութեան զօրութիւններուն վերագրելով։ Հոգիներու պաշտօնը վերջնականապէս հոգւոյ անմահութեան գաղափարին վրայ հաստատուած է, բայց անոր անընդմիջական պատճառներն ուրիշ էին։ Նախամարդն անդրաշխարհային կեանքին վրայ պայծառ գաղափար չունենալով, դժբախտութիւն ունեցաւ այն սխալ համոզման գալու թէ հոգիները մարդուն մեռնելէն վերջն ալ սնունդի պէտք ունին։ Անոր համար՝ ինչպէս բնազգերէն եւ ա-

մենահին ազգերու յիշատակարաններէն ալ յայտնի է, ամէն անգամուն, որ մարդ մը կը մեռնէր, անոր դիակին քով կիրակուր կը դնէին, շատ տեղ նաեւ զէնքեր ինք զինքը պաշտպանելու համար։ Այս արարողութիւնն ամէն տարի կը կրկնուէր, որով կամաց կամաց զոհի նկարագիր ստացաւ։ Զոհաբերութեան յաջորդեց իրական պաշտամունքը եւ ոմանց մինչեւ իսկ աստուածացումը, երբ հաւատքին վրայ աւելցաւ երազներով եւ բանդագուշանքներով սնուցուած հոգիներու վախը։ Այսօր իսկ վայրենիներն առ հասարակ կը վախնան մեռնողներու հոգիներէն եւ ինչ ինչ տեղեր կ՚աշխատին զանոնք զոհերով եւ զանազան միջոցներով հաշտեցնել կամ գէթ անվնաս ընել։ Ինչ ինչ տեղեր ալ այրեր անոնց գերեզմանը երթալու ատեն կանանց զգեստ կը հագնին, որպէս զի չիմացուին եւ կամ կանայք ծննդաբերութեան ժամանակ որպէս զի վտանգի չենթարկուին՝ արանց զգեստ կը հագնին։ Հայոց քով ալ տղաբեր կնոջ այր մարդու գլխարկ կը դնեն, որպէս զի “չարը խափանի. կարծի թէ տղամարդ է հեռանայ[1]„։ Ի հարկէ ամէն միջոցներուն մէջէն նախընտրելին միշտ զոհն է, վասն զի իրենց կարծեաց համեմատ հոգիները զոհով կը սնանին եւ ցորչափ կուշտ են, վնաս չեն հասցըներ. իրենց կերածն ալ տեսանելի զոհը չէ, այլ անոր հոգին։ Այո՛, նախամարդուն համար անշունչ եւ անկենդան զոհն անգամ հոգի ունէր. Ռգվեդայի Հնդիկ-

1 Ազգ. Հանդ. 1902, էջ 250–251։

ները Սոմա ըսուած հիւթը յարդի վրայ կը թափէին, որպէս զի աստուածները, որոնք յարդի վրայ նստած կը մտածուէին, ճաշակեն եւ անոր հոգին ծծեն, նոյնպէս էր Յոյներու քով, նոյնպէս նաեւ Եգիպտացիներու քով։ Բնութենէ առնուած զոհերու հոգւոյ գաղափարը զմեզ հոգեպաշտական երկրորդ հօսանքին կ'առաջնորդէ։ Մարդուն բնութեան զօրութիւնները մարդացնելու մոլութիւնը հոս ալ ամենակարկառուն գծերով յայտ եկաւ։ Ստոյգ է, բոլոր իրերուն՝ մինչեւ իսկ հասարակ քարերուն մարդուն կողմանէ հոգիացումը, բոլորովին ստուգուած չէ տակաւին. բայց անուրանալի է, որ ոգիացած իրերուն թիւը կարծուածէն աւելի շատ էր եւ նաեւ անկենդան բնութեան վրայ կը տարածուէր։ Հոգիացածները նախնաբար անձնաւորուած զօրութիւններէն անով աւելի կը տարբերէին, որ կրնային տեղէ տեղ եւ մարմնէ մարմին անցնիլ, մարմիններէ անկախ կեանք վարել եւ մինչեւ իսկ հոգեկան հազարաւոր ձեւերու ենթարկուիլ։ Այսպէս մարդկային ամենաստեղծ երեւակայութիւնը բովանդակ տիեզերքն ոգիներով լեցուց, որոնք՝ մեծէն մինչեւ փոքրը անօթի եւ ծարաւ գայլերու նման ուրիշ պաշտօն չունէին կարծես, բայց եթէ նեղել մարդիկ իրենց պահանջքներով եւ դիւրագրգռութեամբ, եւ մարդիկ ճարահատ՝ կամ անոնց շնորհքին արժանանալու կամ գէթ անոնց զայրոյթն իջեցնելու համար, ստիպուած էին անոնց հաշտութեան եւ յարգութեան պաշտօն մատու-

ցանել եւ կամ երբեմն նաեւ մոգական միջոցներով զանոնք անվնաս ընելու աշխատիլ։

Ահա այս աստիճանին հասաւ մարդը։ Իրերու այս վիճակէն քաղաքակրթութիւնն ալ կրեց, բայց ամենէն աւելի տուժողն եղաւ կրօնը։ Այն օրէն, որ գերագոյն էակը իր անաղարտ պատկերովը մարդկային մտքին մէջ գոյութիւն ունենալէ դադրեցաւ, կրօնն ալ երթալով կորսնցուց իր բնազանցական վեհ նկարագիրը։ Մարդկութիւնն իր ամբողջ ձգտումներովն եւ հայեացքներով բնութեան ծոցը գահավիժեցաւ, ուր եւ կաշկանդուած մնաց. իր սիրտը վարող եւ կանոնաւորող գլխաւոր շարժառիթներն էին նիւթականին պէտքը, նիւթական երջանկութիւնն եւ վայրկենական կեանքին պահպանութիւնը, որուն հասնելու համար հնարք չմնաց, որ չգործածէր։ — Մարդկային մտքին այլասեռեալ այս տրամադրութեան մեծապէս նպաստած է նաեւ մարդկութեան բարոյական անկածութիւնն, որ զարմանալի կերպով ինծի ծանօթ եւ ոչ մէկ դիցաբանէ պարտ ու պատշաճ նկատողութեան առարկայ եղած է։ Բարոյականութիւնն ազգի մը կեանքին՝ այսպէս ըսենք ջերմաչափն է. կ'իյնայ բարոյականութիւնը, կ'իյնայ նաեւ կեանքին քաղաքակրթական արժէքը. եւ ազգ մը, որ բարոյապէս քայքայուած է, օր մը չէ օր մը քաղաքականապէս ալ պիտի քայքայուի։ Ա՛յսչափ նշանակութիւն ունի բարոյականութիւնը մարդկութեան զարգացման համար։ Եթէ բարոյական ապա-

կանութիւնն իբրեւ այսպիսի առասպելակազմիկ ազդակ մ'ալ չէ, գէթ առասպելին կը տրամադրէ զմարդ՝ անոր խղճին յստակութիւնը պղտորելով եւ երբեմն մինչեւ իսկ միտքը կրքերուն գերի ընելով: — Հոս իբրեւ առասպելակազմիկ ազդակ յիշենք նաեւ Մ. Միւլլերի "Լեզուի խանգարումը կամ հիւանդութիւնը": Մ. Միւլլերի պէս չափազանցութեան երթալու պէտք չունինք, սակայն անժխտելի է, որ բառերու իմաստին դարերու ընթացքին մէջ կրած փոփոխութիւնը մեծ դեր խաղացած է դիցաբանութեան մէջ:

2. Դիցաբանութեան տիեզերականութիւնը:

Թէ դիցաբանութիւն եւ առասպել հասարակաց ստացուածք են այսօր մարդկութեան, ակներեւ է եւ չկայ դիցաբան մը, որ այլազգ մտածէ այս մասին: Այս պատճառաւ հոս պիտի խօսինք դիցաբանութեան աւելի պատմական ընդհանրականութեան վրայ, որ մեծ վէճի նիւթ է տակաւին: Չէ՞ կարելի արդեօք ազգեր ենթադրել պատմութեան մէջ, որոնք իրենք իրենցմէ անաստակ եղած ըլլան առասպելակազմութեան, որ է ըսել՝ ինչ որ ունին ուրիշներէ առած ըլլան. ահա այս հարցին շուրջը պիտի դառնայ մեր ներկայ քննութիւնը: Խնդրոյն զարկ տուող ազդակները գլխաւորաբար երկու են. այսինքն՝ դիցաբանական հայեացքներու

մէջ տեսնուած միօրինակութիւնն եւ ազգերու իմացականութեան որպիսութիւնը իր զարգացման մէջ։ Դիցաբանի մը մտադրութենէն չի կրնար վրիպած ըլլալ սա զարմանալի իրողութիւնը թէ երկրագունտիս վրայ տարածուած բոլոր առասպելներու եւ զրոյցներու միջեւ արտաքոյ կարգի մեծ զուգակցութիւն եւ նմանութիւն կայ, ո՛չ միայն՝ երբ խնդրոյ նիւթն իրարու դրացի ազգեր են, այլ եւ իրարմէ ամենահեռաւոր՝ եւ բարուց եւ քաղաքակրթութեան տեսակէտէ երբեմն նաեւ իրարու բոլորովին հակառակ ազգերն անգամ այս կէտիս մէջ կու գան կը միանան իրարու հետ եւ ասով է որ հնարաւորութիւն կունենայ դիցաբան մը միոյն դիցաբանութեան մթութիւնը միւսին համապատասխան հայեացքներով մեկնելու եւ լուսաւորելու։ Արդ ի՞նչպէս մեկնել այս զարմանալի երեւոյթը։ Նորագոյն ժամանակներս շատերը նկատելով միւս կողմանէ նաեւ այն պարագան, որ ամէն ազգ նոյն աստիճանի ընդունակութիւն չունի դիցաբանութեան, իրենց մտադրութիւնը փոխառութեան գաղափարին դարձուցին եւ ոմանք համարձակեցան մինչեւ անգամ պնդելու թէ ազգերու մեծամասնութեան համար փոխառութիւնն եղած է դիցաբանական հայեացքներու գերագոյն եւ միակ աղբիւրը եւ թէ առանց այս սկզբունքին դիցաբանութիւնն իբրեւ մարդկային երեւոյթ անմեկնելի է։

Բանասիրական, հոգեպաշտական; մոգապաշտական եւ մասամբ մը նաեւ միաստուածա-

կան դպրոցներու համար ըստ բաւականի պարզ էր խնդիրը։ Դիցաբանութիւնն եւ կամ՝ որ մասամբ նոյն է առասպելն անոնց սկզբան համեմատ մարդկային ընդհանուր երեւոյթ է. եւ որովհետեւ մարդկային կեանքին պայմաններն առհասարակ միօրինակ են, բնականաբար դիցաբանական հայեացքներն ալ միօրինակ պիտի ըլլային։ Պէտք է սակայն խոստովանիլ, որ ոչ Մաքս Միւլլեր, ոչ Տայլըր, ոչ Լանգ, ոչ Շմիտ եւ ոչ ալ Սպենսէր ex professo զբաղած են այս հարցով. այս մասին առաջին անգամ մանրամասնօրէն խօսողն եղաւ Ա. Բաստեան, որ սակայն դժբախտաբար խնդիրը քիչ մը ծայրայեղութեան տարաւ։ Բաստեան իր „Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen[1]“ արդիւնաւոր գործին մէջ այն եզրակացութեան յանգեցաւ, թէ ինչպէս որ մարդ իր նիւթական կեանքին պահպանման համար արմատական կամ տարրական ըսուած մղումներ ունի, որոնք բոլոր ազգերու քով միշտ նոյնազգի պէտքեր եւ պէտքերու գոհացման նոյնազգի կերպեր կը ծնանին, նոյնպէս ալ մարդկային հոգեկան կեանքը մեկնելու է. այն ալ կառավարուած է եւ կը կառավարուի հոգեկան հիմնական գաղափարներէ, արմատական մտապատկերներէ, զորոնք ինքը տարրական կամ ազգերու մտածութիւն (Elementargedanke,Völkergedanke) կ'անուանէ։ Արդ այս տարրական մտածութիւններէն մէկն ալ դիցաբանութիւնն է։ Կլիմայի,

1 Berlin 1881.

միջավայրի եւ օտար ազգերու ազդեցութեան *Նախաւորութիւնը* չուրանար Բասդեան, բայց անոնց դերը երկրորդական է բոլորովին համեմատութեամբ տարրական մտածութեան, որ երկրիս բոլոր խաւերու վրայ նիւթական պէտքի տարրական մղումներու նման զարգացման նոյնօրինակ առարկաներէ եւ ենթակայական նոյնօրինակ ենթադրութիւններէ պայմանաւորուած ըլլալով՝ նաեւ դիցաբանական նոյնօրինակ արդիւնքներ եւ մտահայեացքներ յառաջ կը բերէ։ Անոր համար ըստ իրեն դիցաբանութեան մէջ համեմատութեան պաշտօնը ոչ այնչափ խնդրոյ նիւթ եղող ազգերուն դիցաբանական հայեացքներու միջեւ պատճառական աղերսներ որոնելն է, այլ որպէս զի միայն մթութիւնը միւսին պայծառութեամբը մեկնուի եւ լուսաւորուի, զարգացման աստիճանները ցուցուին եւ տեսնուի թէ հոգեխօսական ի՞նչ պայմաններու տակ դիցաբանական տարբեր ձեւափոխութիւններ յառաջ կու գան։ *Աբեղեան* (Հայ ժողովրդական առասպելները, էջ 130) աւելի այս տեսութեան կը միտի եւ փոխառութեան համեմատաբար քիչ նշանակութիւն կու տայ։

Արդ Բասդեանի այս դրութեան տրամաչափապէս հակառակ են *Համաբաբելոնականութիւնը* (Panbabylonismus) եւ *Համարիականութիւնը* (Panarismus)։ Վերջինս տակաւին զարգացման եւ կերպաւորման ճամբուն վրայ է, մինչդեռ առաջնոյն ժամանակը թերեւս արդէն անցած է։ Բայց երկուքին ալ ծանօթութիւնը

Հայ դիցաբանութեան ուսումնասիրութեան համար արտաքոյ կարգի կարեւոր ըլլալուն, կը ներուի մեզի անշուշտ, որ անոնց վրայ քիչ մը աւելի ծանրանանք։ Համաբաբելոնականութեան առաջին սերմերը ցանուեցան Շտուքէն գերմանացի գիտնականէն, որուն տեսութիւնը հետեւեալ երկու նախադասութիւններու մէջ կարելի է ամփոփել, այսինքն՝ թէ բոլոր դիցաբանութիւնները աստղային նկարագիր ունին եւ թէ երկնքի մասին կազմուած դիցաբանական մտահայեացքներն որոշիչ նշանակութիւն ունին երկրիս պատկերը դատելու եւ բնորոշելու համար։ Այս երկու սկզբունքներն ալ ընդունեցաւ Վինքլեր[1], որ տարիներով Շտուքէնի վարպետն եղած էր, բայց մինչ Շտուքէն դիցաբանութեան աւելի աստղային նկարագիրը կը շեշտէր, Վինքլեր աւելի յառաջ գնաց եւ հաստատեց, որ աստղային դիցաբանութեան բուն իսկ էութիւնը մաս մըն է հսկայ աշխարհայեցութեան մը, որուն հայրենիքն է Բաբելոն, ուսկից բոլոր աշխարհքիս վրայ տարածուած է։

Ազգախօսութիւնն ըստ Վինքլերի եւրոպական քաղաքակրթութենէ դուրս ապրող ազգերով ցուցուց, որ ազգերու միջեւ յարաբերութիւններ կան, որոնց մասին պատմութիւնն ոչինչ կը հաղորդէ եւ առեղծուած պիտի մնային

---

1 Die babylonische Kultur in ihren Beziehungen zur unsrigen, Berlin 1902. – Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker, Leipzig 1903.

մեզի համար, եթէ զանոնք մեր՝ ազգերու կեանքին նկատմամբ ունեցած հին գաղափարներով նկատէինք։ Ազգախօսութիւնն երեւոյթները միայն մատնանիշ ըրաւ, բայց իսկական մեկնութիւնը դարաւոր մոռացութենէ պատմական նոր կեանքի եկող արեւելքին վերապահուած էր։ Բաստեանի գրութիւնը, կ'ըսէ Վինքլեր, ինչ ինչ ընդհանուր երեւոյթներու համար միայն կ'արժէ, բայց երբ նմանութիւնը ոչ միայն ըստ գաղափարին է, այլ եւ ըստ ձեւին եւ բացատրութեան, այն պարագային Բաստեանի հետեւիլ, ճշմարտութենէ հրաժարելու հաւասար է։ Թէ “բարի հոգին„ եւ “չար հոգին„, մին իբրեւ աստուած լուսոյ՝ երկնաւոր, իսկ միւսը իբր աստուած խաւարի՝ ստորերկրեայ կ'երեւակայուին, կարելի է տարրական մտածութիւն ըլլայ. այլ երբ օր. համար բարձրագոյն աստուածութիւնը լուսնոյ աստուածութեան յատկութիւններ կ'ունենայ դիցաբանութեան մը մէջ, որ սակայն զայն իբրեւ լուսին չի ճանչնար, մանաւանդ թէ բոլորովին ուրիշ երեւոյթներու հետ յարաբերութեան մէջ կը դնէ, հոս այլ եւս տարրական մտածութիւն չկայ, այլ փոխառութիւն։ Դարձեալ թէ նոր տարեմուտը տօներու առարկայ կրնայ ըլլալ, շատ բնական է, բայց երբ այն իբրեւ խնճոյքներու տօն կը տօնուի, երբ նոյն օրը carnaval անուան տակ հակառակ շրջուած աշխարհքը կը խաղացուի, հոս փոխառութիւն միայն տեղի ունեցած կրնայ ըլլալ եւ ոչ թէ ազգերու մտածութիւն։

Բոլոր դիցաբանութիւններն եւ զրոյցները կարեւոր յատկութիւն մ'ունին, որ զանոնք ամէնն ալ հասարակաց մօր մը կ'առաջնորդէ. վասն զի ուր որ ալ դիմենք, կը տեսնենք, որ բոլոր ազգերուն դիցաբանական հայեացքներն աստղներու շարժման հետ աղերսի մէջ են։ Որ է ըսել՝ դիցաբանութիւններու ծագումն աստղային է եւ ձեւափոխութիւններու հետեւութեամբ որչափ ալ մեծ ըլլայ հայեացքներու մէջ եղած տարբերութիւնը, միշտ կարելի է անոնց աստղային նկարագիրն ի վեր հանել եւ շատ հաւանական է, որ մինչեւ իսկ զանոնք բանաստեղծողն անտեղեակ ըլլար այս յարաբերութեան։ Արդ բովանդակ մարդկութեան հայեացքներուն այս հասարակաց մայրը, հասարակաց աղբիւրը հոն միայն կարելի է փնտռել, ուր Քրիստոսէ յառաջ 4000ին, որ է ըսել նախապատմական շրջանին արդէն տիեզերքի միասնական ըմբռնումն, այսինքն՝ աշխարհայեցութիւնը հաստատուն արմատ ձգած էր, ուր մթութեան մէջ թաղուած հին շրջաններուն արդէն աստղաբաշխութիւնն (Astronomie) ու աստղագիտութիւնը (Astrologie) գիտական հսկայ դրութեան մը բարձրացած էին, ուր վերջապէս աստուածութեան եւ աշխարհքիս նկատմամբ եղած վարդապետութիւններն, որոնք դիցաբանական անթիւ անհամար տարբերակներով բոլոր աշխարհքիս վրայ սփռուած են, իրենց սկզբնական անարատութեամբ մեզի կը ներկայանան։ Դիցաբանութեան այս սկզբնավայրը

եւ աստղաբաշխութեան այս որրոցը Բաբելոնն է։

Մեր մտաւոր ջանքերուն ընդհանուր պատկերը, կը բացագանչէ Վինքլեր, լուծման եւ քայքայման դատապարտուած է։ Մեր գիտութիւնները իւրաքանչիւրն իր ճիւղին մէջ հրաշալիքներ գործած են, բայց դժբախտաբար իւրաքանչիւրն իր յատուկ ճամբան միայն գիտէ, ոչ ընդհանուր ուղի մը ունին եւ ոչ ալ վերջնական վախճան մը. այս պատճառաւ զարմանք չէ որ զուրկ ենք նաեւ բոլոր իրերը պարունակող, միասնական կատարեալ աշխարհայեցութենէ մը, առանց որոյ կեանքին վերջնական հարցերն ալ կը մնան անպատասխանի։ Բաբելացւոյն եւ անոնց շնորհիւ նաեւ հին արեւելցւոյն դիրքն աւելի նպաստաւոր էր. ինչ որ մեզի համար այժմ անհասանելի է, այն՝ արեւելեան հին վարդապետութիւնը կը մատակարարէր արդէն իր հաւատացելոց։ Բաբելոնն ալ համոզուած էր, որ աշխարհայեցութիւնն իր իսկութեամբը մարդկային խուզարկող մտքին անմատոյց լեռ մըն է, բայց անոր փոխարէն Բաբելոն գիտութեան իբր աղբիւր աստուածային յայտնութիւնը կը դնէ։ Աշխարհք աստուածութեան արարչական ներգործութեան արդիւնք է. անիկա՛ է որոշող աստղերու այն շրջանները, որոնց մէջ ամէն բան պիտի շարժի, անիկա՛ է զանոնք վարող եւ անիկա՛ է անոնցմով աշխարհքիս բախտը սահմանողը։ Մարդուն այս պարագային ուրիշ բան չի մնար, բայց եթէ ճանչնալ

անոնց վրայէն աստուածութեան որոշումները, իմանալու համար թէ ինչ պիտի հանդիպի երկնքի եւ ինչ երկրիս վրայ։ Ասկից ինքն իրեն արդէն կը պարզուի թէ ինչու համար Բաբելացիներէն գիտութիւններու գիտութիւնը կը նկատուէր աստղաբաշխութիւնը, թէ ինչու աստղագիտութիւնը հին աստղաբաշխութեան այս անբաժին քոյրն արտագոյ կարգի մեծ ազդեցութիւն ստացած էր բաբելական դիցաբանութեան մէջ։ Աստեղազարդ երկինքը այն մեծ գիրքն է, որուն մէջ երկնքի եւ երկրի եւ անոնց մէջ գտնուողներուն. ամէնուն բախտն ու ապագան որոշուած է. անիկա է կենաց գիրքը, եւ ով որ իր ըլլալիքն ու վերջնական վախճանն իմանալ կ'ուզէ, զայն պիտի կարդայ եւ անկէց պիտի իմանայ։

Ուրեմն ինչպէս երկինքն է, նոյնպէս է նաեւ երկիրս. ամենամեծէն սկսեալ մինչեւ ամենափոքրը, ամենաչնչին մասէն մինչեւ ամբողջն իրենց համապատասխանն ունին նաեւ երկինք։ — Երկիրս երեք մասի կը բաժնուի՝ օդաշխարհ (Luftreich), երկրաշխարհ (Erdreich) եւ ջրաշխարհ (Wasserreich), վերջինս սանդարամետն է, վասն զի ըստ բաբելական հայեացքին երկիրս ովկիանոսի վրայ կը հանգչի։ Նոյնպէս է նաեւ երկինք. օդաշխարհն է վերին երկինքը, որուն գերագոյն ծայրակէտն է երկնային հիւսիսային բեւեռը. միջնաշխարհն է երկնաւոր երկրաշխարհն այսինքն կենդանակերպից շրջանը (Tierkreis), որուն վրայէն կ'ընթանան լուսին, արեւ եւ մոլորակներն եւ կազմուած է հաստատուն

զանգուածէ մը, ասկից առնլով՝ Հաստատութիւն (Firmament) կ'ըսուի։ Երկնաւոր միջնաշխարհին կը յաջորդէ երկնաւոր ջրաշխարհը։ Բայց երկնաւոր միջնաշխարհն ալ ինք իր մէջ երեք բաժանումն ունի, որոնց ամէնէն կ'անցնի արեւը. Ձմեռը ջրաշխարհը կը մտնէ, եւ գարնան երկրաշխարհը, որ մեր ցամաքին կը համապատասխանէ։ Անոր համար է որ արեւ եւ լուսին բաբելական դիցաբանութեան մէջ ամենամեծ դերը կը խաղան, անոնք են ժամանակները, տարիներն ու ամիսներն որոշողը։ Ասկից է որ Բաբելացւոյն տոմարը իր գիտութեան, դիցաբանութեան եւ ամբողջ քաղաքակրթութեան մանրանկարն է, վասն զի տոմարը, այսինքն՝ աստղերու շրջանին զննութիւնը ամենագործնական եւ կարեւոր պահանջքն է աշխարհայեցութեան մը, որ առ հասարակ աստղներու շարժումէն աշխարհքիս բախտը կը հետեւցընէ։

Բաբելական թուի դրութիւնը 60րդական է, մինչ մերը 10րդական. 60ի հիմնական թուերն են 5 եւ 12. արդ ամէն տարակոյսէ վեր ստոյգ է որ 60րդի դրութիւնն բոլոր ազգերէ ընդունուած է. գերմ. Գրոշները (Groschen) ինչպէս նաեւ անգղ. Շիլինգը 12ի բաժանման վրայէն են եւ հանրածանօթ է 12րդական միութիւնը (Dutzend), որ մանաւանդ վաճառականութեան մէջ շատ գործածական է։ 60ը դրութեան մեծ միութիւնն է, բայց մոռնալու չէ, որ 60րդականի բաբելական անունն՝ որ է շուշշու՝ $^{1}/_{6}$ կը նշանակէ, այսինքն 6րդ մասը

360ին, որ արեւու տարեկան շրջանն է։ Դարձեալ ամիսը 30 օր հաշուելով, տարուան մէջ լուսնոյ 12 շրջան կ'ունենանք. այս 12ը օրուան եթէ մերձեցընենք, ոչ թէ 24, այլ կրկին 12 ժամ կ'ունենանք, ինչպէս ժամացոյցէն ալ կը տեսնուի, արդ ինչպէս ժամացոյցը, նոյնպէս այն բաժանումը բաբելական է։

Այժմ կարծենք թէ ըստ բաւականի պարզ է, կը դիտէ Վինքլեր, թէ բաբելական աշխարհայեցութեան եւ անոր բովանդակ քաղաքակրթութեան էութիւնը կրօնական նկարագիր ունի։ Բայց որովհետեւ բաբելական կրօնը առաջին նայուածքով աստղային է (Gestirn-religion), ինչու որ անոր մէջ գլխաւոր դեր խաղացողներն են լուսին, արեւ եւ աստղերը, չի հետեւիր, որ բաբելական վարդապետութիւնը զաստուածութիւնն աստղերու հետ նոյն կը համարէր։ Աստղերը բաբելական վարդապետութեան համար աստուածային զօրութեան գլխաւոր յայտնութիւններն էին, եւ այս իսկ է պատճառն, որ Բաբելացիներն աստուածութեան կամքն ու ծրագիրներն աստղերը զննելով կ'ուզեն իմանալ։ Ամենէն գլխաւորներն են Լուսին (Սին), Արեւ (Շամաշ) եւ Արուսեակ (Ištar), որոնք նաեւ աշխարհքի վարիչ եւ աստուածութեան թարգման եւ միջնորդ կ'անուանուին։

Վինքլեր զմեզ կ'ապահովցընէ, թէ այս դրութիւնը զուտ գիտական էր եւ միայն իմաստուններուն մատչելի։ Վարդապետութիւնը

հասարակ ժողովրդեան խորհրդական կերպով՝ այսինքն արարողութիւններով եւ աստուածներու պաշտամունքներով կը ներկայացուէր։ Անոնց մէջ առաջին տեղը պիտի գրաւէր ի հարկէ Նոր տարւոյ տօնախմբութիւնը, քանի որ տարին երկնաւոր մարմիններու դարաւոր շրջանին փոքրիկ մէկ մանրանկարը կը նկատուէր։ Օրուան առասպելին առարկան է Մարտուկի եւ Տիամատի կռիւը։ Տիամատ տիտանն աստուածներու դէմ կ'ելլէ, Մարտուկ անոր կը յաղթէ, զայն երկուքի կը ճեղքէ. մէկ մասով օդաշխարհը, միւսով ջրաշխարհը կը կազմէ, իսկ երկուքն իրարմէ կը բաժնէ երկնից հաստատութեամբ։ Շատ մը խաղեր ընկերացած էին հանդիսութեանց, որոնց մէջէն անուանի են Carnaval *եւ վիճակախաղը.* Carnaval*ի խաղը, զոր մենք բարեկենդան կ'անուանենք, թափորով կը սկսի, վասն զի Մարտուկ իբրեւ արեւու աստուած Նոր տարւոյն ջրաշխարհը (սանդարամետ) ձգած՝ ցամաքաշխարհը կ'ելլէ։ Յոյներու Հեղիոսն ալ ամէն օր նաւակառքով ջրաշխարհը կտրելով՝ արեւելք ցամաք կ'ելլէ։ Բայց երբ Մարտուկ ցամաք կ'ելլէ, նաւո՛վ կ'ելլէ, անոր համար նաւուն տակ անիւներ կը ներկայացուին. ահա ասկի՛ց է նաւակառք* = car navalis. *Թափորի ժամանակ ամէն բան հակառակ կը շրջի, ինչու որ նաեւ ցամաքին վրայէն կը նաւէ Մարտուկն։ Յաղթութեան ժամանակ է այլ եւս. ստրուկները դիմակով իրենց տէրերը կը խաղան եւ տօնի առթիւ Նոր Թագաւոր մը կ'ընտրեն, որուն անունն է* carne-

vàl իշխան։ Հին տարին իբրեւ պաճուճապատանք կամ ծերունի մը կը ներկայացընէին, զոր կ'այրէին եւ կամ ջուր կը նետէին։ — Վիճակի խաղն ալ երկնքէն առնուած է. Բաբելական վարդապետութեան համեմատ ամէն տարեմուտին աստուածները քովէ քով գալով՝ տիեզերքի բախտին վրայ վիճակ կը ձգեն եւ աշխարհքիս կառավարութիւնը Մարտուկի յանձնելէն վերջը՝ կը ցրուին. անոր համար Թագաւորը երկրիս վրայ պաշտօնները վիճակով կը բաժնէր եւ մարդիկ Նոր տարիէն վերջը աստղները, բայց մանաւանդ լուսնթագը կը զննեն, իմանալու համար թէ աստուածներն ինչ որոշած են։

Ահա այս է համաբաբելոնականութիւնը, որ վերջին տասնեակ տարիներուս այնչափ թեր ու դէմ գրութիւններու եւ կարծիքներու առիթ տուաւ։ Վինքլերի կարծեկից կ'երեւան Օթոն Վեբեր[1], Լ. Մեսսերշմիտ[2] եւ Մորիս Եաստրով “Բաբելոնի եւ Ասորեստանի կրօնը„ համբաւաւոր գործին հեղինակը[3], բայց ամէնէն աւելի Ա. Երեմիաս, որ յատկապէս համաբաբելականութեան պաշտպանութեան համար կարգ մը նշանաւոր գրութիւններ հրատարակեց, որոնց

1 Otto Weber, Theologie und Assyrologie im Streite um Babel und Bibel. Leipzig 1904.

2 Wesen und Wirkung der altorientalischen Weltanschauung (Geschäftl. Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft), 1904, II, S. 4–5.

3 Moris Jastrof, Die Religion Babyloniens und Assyriens, 1905, I, S. 552, 1912, II, S. 1122.

մէջէն յիշատակութեան արժանի են մանաւանդ “Համաբաբելոնականները„ եւ նորագոյն ժամանակներս հրատարակած “Արեւելեան մտաւոր քաղաքակրթութիւնը[1]„: Վերջնոյս մէջ Երեմիաս բաբելական վարդապետութիւնը հետեւեալ կերպով կը ներկայացնէ.

1. Տիեզերքի եւ աստղներու շրջանին երեւոյթներն աստուածութեան մարմնացումն են, աստուածականին մնացականութիւնը տիեզերքիս մէջն է, իսկ զանցականութիւնը աստղներու շարժման մէջ:

2. Ամէն երկրաւոր իր եւ պատահար երկնաւորի մը կը համապատասխանէ. ամէն մասնական երեւոյթ ամենամեծէն սկսեալ մինչեւ ամենափոքրը ամբողջին մանրանկարն կը ներկայացնէ:

3. Երկնքի շրջանին երեւոյթներու հետ համընթաց կ'ընթանան երկրաւոր բնութեան երեւոյթները (սերմ եւ հունձք, տաքութիւն եւ պաղութիւն, ամառ եւ ձմեռ, օր եւ գիշեր), որով աշխարհքիս բոլոր երեւոյթները աստղային նկարագիր կը ստանան:

4. Աստուածութեան կամքը ինք զինքն աստղներու շրջանին երեւոյթներով կը յայտնէ: “Աստղներու վրայ գրուած է„ այս է կեանքին գերագոյն օրէնքը: Եւ որովհետեւ աստղներու շարժումները թուական յարաբերութիւններով

---

1 Alf. Jeremias, Die Panbabylonisten, Leipzig 1907. – Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig 1913.

միայն կարելի է ճանչնալ, անոր համար թիւը սուրբ եւ նուիրական է. թիւը ամէն գիտութեան չափանիշն է։

5. Այս խորհուրդներու վարդապետութիւնը, որ միայն գիտուններուն մերձենալի էր, ժողովրդեան կը մերձեցուի միջնորդութեամբ ա. դիցաբանութեան, որ աստուածութեան ինքնայայտնութիւնը զգալի կերպով կը ներկայացնէ եւ մարդը իբրեւ աստուածութեան մարմնաւորում կ'աստուածացնէ. բ. միջնորդութեամբ աստղագիտութեան, որ տիեզերքի եւ աստղներու շարժման երեւոյթներն առանձնականներու բախտին կը մերձեցնէ եւ այսպէս ճակատագրականութեան հիմը կը դնէ։ Վերջապէս գ. միջնորդութեամբ աւելորդապաշտութեան շատ նպաստող ոգեխօսութեան (Dämonologie), որ աստուածային ինքնայայտնութեան վարդապետութեան հակապատկերն է։

Համաբաբելոնականութեան գլխաւոր հառաջորդներն են Ենսէն, Բեզոլդ եւ Կուգլեր, որոնք երեքն ալ իբրեւ ասուրագէտ առաջնակարգ հեղինակութիւն են։ Բեզոլդ համաբաբելոնականութիւնը կ'անուանէ "երեւակայութեան յանդուգն ստեղծագործութիւն մը, որուն ի նպաստ սեպագիր արձանագրութիւններն ամենափոքրիկ կռուանն անգամ չեն ընծայեր[1]"։

---

1 Bezold, Die babylonisch-assyrischen Keilinschriften und ihre Bedeutung für das Alte Testament, S. 15, 23.

Թէ Բեցոլդի եւ թէ Կուգլերի յարձակումներն աւելի բաբելական աստղաբաշխութեան հնութեան դէմ են։ Կուգլեր յատկապէս կարգ մը գրութիւններով աշխատեցաւ ցուցընել, որ բաբելական աստղաբաշխութեան ոսկեդարը 8րդ դարէն յառաջ չի կրնար ըլլալ եւ թէ Բաբելացիները Քրիստոսէ յառաջ հազիւ 3րդ դարուն արեւու precessionի ծանօթութեան եկած են[1]։ Այս վերջին կէտը մասնաւորապէս շատ կարեւորութիւն ունի, վասն զի անկէ՛ց կախուած է գլխաւորաբար բաբելական աստղաբաշխութեան ամբողջ նշանակութիւնը։ Այս ընդդիմագրութիւնները գրական պայքար մը յառաջ բերին, որ տակաւին չէ վերջացած։ Բեցոլդի եւ Կուգլերի դէմ ելան Է. Վայդներ[2], Ե. Մալեր[3] եւ Փր. Հոմմել „Hilprecht“ի նշանաւոր „Aniversary Volume“ի մէջ, էջ 188, որոնք Բաբելոնի աստղաբաշխութեան հնութիւնը ամենամեծ պնդութեամբ կը պաշտպանեն։ Վինքլերի դրութեան դէմ մղուած պայքարը թէեւ վերջնական կերպարանք մը չէ ստացած տակաւին, բայց գէթ այն բարերար ազդեցութիւնն ունեցաւ, որ զայն պաշտպանողները

---

1 Kugler, Kulturhistorische Bedeutung der babylonischen Astronomie (Dritte Vereinsschrift der Görresgesellschaft), Köln 1907.

2 Zum Alter der babylonischen Astronomie. Babylonica VI, 129 f. Նոյնը՝ Zum Kampfe um die altorientalische Weltanschauung, OLZ. 1913, Nr. 1, 2.

3 E. Mahler, Deutsche Literaturzeitung 1909, Nr. 39.

զգացին, թէ իրենց աղեղները չափազանց լարած են, որով եւ ստիպուեցան չափաւորել գէթ իրենց տեսութիւնները։ Ասոր առաջին օրինակը տուաւ Երեմիաս, որ իր վերջին գրութեան մէջ[1] «Համաբաբելոնականութիւն» անունը յայտնապէս կը մերժէ՝ ընտրելով բաբելոնականութիւն յորջորջումը։ Որչափ կ'երեւայ, այս փոփոխութեան անընդմիջապէս առիթ տուողն եղած է Վունդ, որ իր Երեմիասի ուղղած մէկ նամակին մէջ Համաբաբելոնականութեան եւ բաբելոնականութեան միջեւ զանազանութիւն կ'ընէ։ Առաջնոյն տակ կը հասկնայ գրութիւն մը, որուն համեմատ բոլոր դիցաբանութիւնները բաբելական ծագում ունին, զոր եւ կը մերժէ եւ կ'ընդունի երկրորդն, որով տեսութիւն մը կ'իմանայ, որ պատմական ստոյգ փաստերու վրայ յեցած՝ կը վարդապետէ թէ բոլոր քաղաքակիրթ հին ազգերը, թերեւս չափով մը նաեւ նորագոյնները մեծապէս ազդուած են բաբելական հին քաղաքակրթութենէ։ Երեմիաս համամիտ է Վունդի, բայց շատ մեծ վերապահութեամբ մը, ինչու որ տակաւին համեմատութեան կը բերէ Բաբելոնի հետ նաեւ այնպիսի ազգեր, ինչպիսի են օր. համար շատ մը վայրենիներ, որոնց Բաբելոնէ ընդունած ազդեցութիւնը ոչ պատմականօրէն եւ ոչ ազգախօսօրէն կրնայ ցուցընել։

Արտաքին նմանութիւնը, երբեմն մինչեւ իսկ մէկ կամ երկու տեսագծեր (Motiv) բաւա-

---

1 Handbuch etc, S. 2, 3.

կան չեն երկու տարբեր երեւոյթներու համեմատութենէ պատճառական ներքին աղերս հետեւցընելու համար. Ներքի՛ն պիտի ըլլայ նմանութիւնը, ուրիշ խօսքով՝ երեւոյթներուն էութիւնները զիրար պիտի գոցեն կամ գէթ չափով մը զիրար պիտի շօշափեն։ Ի հարկէ Համաբաբելոնականները տեսականապէս այս սկզբունքին դէմ առարկութիւն չունին։ Վինքլեր մինչեւ իսկ կը յայտարարէ, որ փոխառութիւն հոն ընդունելու է, ուր նմանութիւնը ոչ միայն ըստ գաղափարին է, այլ եւ ըստ ձեւին եւ բացատրութեան։ Բայց այս գեղեցիկ խօսքն ամուլ իրականութիւն մըն է համաբաբելոնականութեան մէջ։ Եթէ այս այսպէս չըլլար, դժուարաւ թէ Բեցոլդի պէս ծանր գիտնական մը համաբաբելոնականութիւնը երեւակայութեան ստեղծագործութիւն անուանէր։ Ստոյգ է Երեմիասի ըսածը թէ ինչպէս Հին կտակարանը, նոյնպէս սեպագիր արձանագրութիւնները վարդապետութիւններու դասագիրք մը չեն ընծայեր մեզի. պէտք է ուրեմն ասդին անդին սփռուած ակնարկութիւններէն եւ խօսքերէն նոր վերակազմել, ինչ որ ժամանակին հոգիները զբաղցուցած էին, եւ ես իսկ անձնապէս համոզուած եմ, որ ցորչափ խնդիրը բաբելական դիցաբանական բնահայեացքներու վրայ է, ըստ բաւականի յաջող է անոնց պարզումը։ Սակայն այն եւս յայտնի է, որ թէ՛ Վինքլեր եւ թէ՛ Երեմիաս խնդրոյ նիւթ եղող համեմատական հայեացքներու մէջ (հմմտ. օր. համար Ջըհեղեղի

աւանդութիւնը) տեսագծեր կ'ենթադրեն եւ դիտաւորութիւններ կը մածանեն, որոնք ինքնին իսկ աղբիւրներու մէջ գտնել անկարելի է։ Այս ձգտումն աւելի ցայտուն կերպով երեւան կու գայ, երբ օտար՝ եւ ասոնց մէջէն գլխաւորաբար հեռաւոր ազգերու դիցաբանութիւնները համեմատութեան կ'առնուին։ Հոս օրինակ մը միայն յառաջ պիտի բերենք, վասն զի նաեւ Վինքլեր իբրեւ դասական օրինակ միայն զայս յառաջ բերած է՝ այսինքն՝ հիւսիսային Գերմանիայի Սլաւներու դիցաբանութիւնը, որուն բաբելական ծագումն ըստ Վինքլերի առաջին նայուածքով կը տեսնուի։

Միջին դարէն մեզի ծանօթ է, կ'ըսէ Վինքլեր, որ այս Սլաւները կը պաշտէին Գերովիդ գարնան աստուածը (= Մարտուկ) Ռատիգաստ պատերազմի աստուածը (= Ninib, Mars), Չեռնբոգ (= Cernebog) Սեւ աստուածը (= Ներգալ), երեքգլխեան Տրիգլավ, որ աշխարհքիս երեք բաժանումները կը ներկայացընէ, վասն զի Տրիգլավ երկնքի, երկրիս եւ սանդարամետի աստուած է։ Յետոյ չորեքգլխեան Սվանգեվիդ, որուն երկու գլուխներն առջեւ եւ միւս երկուքը ետեւ կը նայէին (= Janus)։ Ճերմակ են աստուծոյս մազերն եւ ճերմակ են իր երկրիս վրայէն սուրացող ձիերը։ Գարնան սկիզբը շատ միտ կը դնեն կուկուին ձայնին, իմանալու համար թէ դեռ որչափ պիտի ապրին. իսկ կուկուն թռչունն է Սիվա դիցուհոյն, որ գարնան՝ նման Իշտարի վերստին կը կենդանա-

նայ։ Գարնան ստուածը կամ ստուածուհին, Մարտուկ է, որ խաւարին յաղթելէն վերջն աշխարհքիս տէրը կ՚ըլլայ եւ ստուածներէն վարիչ կը կարգուի անոր եւ իրեն կը յանձնուի ապագային բախտը։ Ահա այս է Վինքլերի դասական օրինակը։ Թէ ընթերցողն այս տողերը կարդացած պահուն ինչ պիտի մտածէ, չենք գիտեր, բայց մենք անձնապէս չենք կրնար ըմբռնել թէ Վինքլեր ինչ հիման վրայ պատճառական ներքին աղերս կը նշմարէ ասոր եւ բաբելական դիցաբանութեան մէջ։ Գարնան, պատերազմի ինչպէս սեւ ստուածութիւնը կամ աշխարհքիս երեք բաժանումները կամ լուսնոյ ստուածոյն չորեքգլխեան ներկայացումն եւ սպիտակահեր ըլլալը առաւել կամ նուազ չափով արդիւնք են զգալի տպաւորութիւններու եւ բնական պէտքերու եւ հարկ չկայ Բաբելոն դիմել այսպիսի հայեացքներու տէր ըլլալու համար։ Իսկ կուկուի դէպքն ուղղակի կը հակառակի բաբելական դրութեան, վասն զի՝ ինչպէս ինքն իսկ Վինքլեր բացայայտ կերպով կը խոստովանի՝ Բաբելացիները իրենց ապագան իմանալու համար՝ աստղերը կը քննէին եւ ոչ թէ երկրիս կենդանիները կամ ուրիշ երեւոյթները։ Կուկուին երգը կեանքին կամ անոր տեւողութեան հետ կապակցութեան մէջ դնելն ալ բնական երեւոյթ է։ Ես իսկ իմ մանկութեանս ատեն քանի՛ քանի՛ անգամ համրած եմ անոր կու՛կու, կու՛կու խորհրդաւոր ձայները․ ի հարկէ ես կեանքիս չէի մերձեցըներ՝ գէթ չեմ

յիշեր[1], բայց մեկէն միւսն անցնելու համար քայլ մը միայն պէտք է. եւ այս քայլն առած են ոչ միայն վերը յիշուած Սլաւներն, ինչպէս Վինքլեր կը կարծէ, այլ եւ մեր Համշենցիները։ Հայ Համշենցիներու համաձայն Մարտ 9ին կուկուն առաջին անգամ կը կանչէ. Գայլն ալ այդ օրը լողալու կ'երթայ “թէ որ օրը պարզ լինի կը ցամքի, թէ չէ թաց կը մնայ. Գայլի ցամքուելուց ու թաց մնալուց կախուած է ամբողջ ամառուան վիճակը։ — Համշենցիները կ'ըսեն. ով որ Գարնան առաւօտ մը չլուացած, ծունր (աղօթք) չարած, հաց չկերած, նրա ձայնը լսէ, կուկուն զայն կը պատժէ, մէկ խօսքով այն տարին յաջողութիւն չունենար (Ազգ. Հանդ. Զ, էջ 130, 191)։

Սխալ չհասկցուինք. բաբելական քաղաքակրթութեան նշանակութիւնը մենք չենք ուրանար եւ ոչ ալ Վինքլերի եւ Երեմիասի մանաւանդ արեւելեան գիտութեան մատուցած գնահատելի ծառայութիւնները։ Մանաւորապէս շնորհաւորելի է իրենց այն վճռականութիւնը, որով աստուածութեան միութիւնը կը պաշտպանեն նաեւ ասուրա-բաբելական աղգերու քով։ Համաբաբելոնականութիւնն անընդունելի ընողները յատկապէս երկու սկզբունքներ են, որոնք իրենց ծայրայեղութեան պատճառաւ քար գայթագղութեան եղած են գիտ-

[1] Բայց ինչպէս Հ. Հ. Ոսկեան ինծի կը հաղորդէ, խոտորջուր ալ անոր ձայնին տեւողութիւնը կեանքին հետ կը կապեն։

նականներու մեծամասնութեան։ Առաջինն է բոլոր դիցաբանութիւններու եւ զրոյցներու վերագրուած *աստղային* նկարագիրը։ Այս կէտը բացարձակապէս անընդունելի է, վասն զի կը հակառակի ոչ միայն ազգախօսութենէ յայտյանդիման փաստերով վաւերացուած ճշմարտութիւններու, այլ եւ շատ մը երեւոյթներ, ինչպիսի են օր. համար շանթի, հողմի եւ բուսականութեան հայող դիցաբանական հայեացքներ՝ բոլորովին անմեկնելի կը դարձընէ։ Այս կամ այն երեւոյթին մէջ աստղային գծեր (Motiv) սպրդած մնած կրնան ըլլալ, բայց ասով ամբողջութիւնը տակաւին աստղային չ'ըլլար։ Երկրորդ կէտն է համաբաբելոնականութեան համար պահանջուած *տիեզերականութիւնը*։ Հոս մեր տեսութիւնը Վունդի վերը յայտնած կարծիքին հետ կրնանք ըսել թէ կը նոյնանայ։ Բոլոր ազգերուն դիցաբանութիւնները միակ անկիւնէ մը յառաջ բերել, ուրիշ բան չի նշանակեր, բայց եթէ միւս ազգերուն առասպելակազմութեան ընդունակութիւնը տարակուսի տակ ձգել եւ փոխառութիւնը բացարձակ սկզբունքի բարձրացընել, որով դիցաբանութիւնը փոխանակ ազգի մը հոգեկան կեանքին մէկ արտայայտութիւնն ըլլալու, փոխանակ անոր բնահայեացքներուն, բազմապիսի զգածումներուն եւ աւելորդապաշտութիւններուն ամենակենդանի վառարանն ըլլալու, կ'ըլլայ արտաքուստ ներս խուժած օտար տարր մը։ Ի հարկէ թէ՛ Վինքլեր եւ թէ՛ Երեմիաս միայն

պատմական շրջանը նկատողութեան կ'առնուն, ըսելով որ նախապատմականը՝ ինքն իրեն համար առանձին հարց մըն է։ Սակայն այս յայտարարութիւնը համաբաբելոնականութեան աւելի կը վնասէ քան կը նպաստէ, ինչու որ ասով միանգամայն գէթ լռելեայն կ'ընդունին, որ նախապատմական շրջանի մէջ Բաբելոնէ դուրս ուրիշ տեղեր ալ դիցաբանութիւններ կազմուած կրնան ըլլալ. արդ պատմական շրջանի բաբելական հոսանքն ի՛նչ աստիճանի բուռն եղած պիտի ըլլայ, որ միւս ազգերուն ինքնահնար դիցաբանութիւններն սպառ սպուռ կը ջնջուին եւ Բաբելոն կ'ըլլայ միահեծան տէրը։ Այս դժուարութեան անտեղեակ չէր Վինքլէր եւ զարմանալի է, որ միջոցներ ձեռք չ'առնուր զայն բառնալու համար։ Իրեն ըսածը թէ շատ անգամ պատմագիտօրէն չմեկնուածը՝ կրնայ համեմատական երեւոյթներու նմանութեամբը մեկնուիլ, խօսք մըն է, որ միայն որոշ կարգի երեւոյթներու համար կ'արժէ եւ ոչ թէ ամբողջ դրութեան մը։ Բացառաբար միայն համեմատական երեւոյթներէ նմանութիւններ որսալուն հետեւութիւնն այն կ'ըլլայ, որ իրողութիւնները կը բռնաբարուին, առանց սակայն գոհացուցիչ կերպով մեկնուելու եւ շատ անգամ կը հանդիպի, որ մինչեւ իսկ խնդրոյ նիւթ եղող տեսութեան եւ իրողութեան միջեւ անհաշտ հակառակութիւն կը մնէ։ Այսպէս բաբելական թուական դրութիւնը անծանօթ է բոլորովին վայրենիներու մեծամասնութեան. անոնք ոչ բա-

բելական տոմարն ունին, ոչ անոնց շաբաթները բաժանումն եւ ոչ ալ ամիսներու եւ տարւոյ համընթացող մանրամասն հաշիւները։ Մեքսիկացիներուն Արուսեակի տարին (Venus-jahr) միայն՝ որչափ կ'երեւայ բաբելա-սումերական ծագում ունի, բայց այս փոխառութեան քով ունին նաեւ առանձնայատուկն, այսինքն՝ իրենց թուական միութիւնը 20 է, եւ ոչ թէ 60 կամ 5 եւ 12։ Ծագումն ալ աստղային չէ, այլ ձեռքերու եւ ոտքերու մատուըներու թուէն առնուած է, ինչու որ Մեքսիկացիները սովորութիւն ունին ձեռքերու մատուըներով հաշուելէն վերջը՝ մնացածն ոտքերու մատուըներով շարունակել[1]։

Այս ամէնէն այն կը հետեւի, որ բաբելական ազդեցութեան սահմաններն աւելի սեղմելու է. անոր ենթարկուած են նախ Բաբելոնի շրջակայ ազգերն եւ աստիճանաբար միայն հեռաւորները։ Մեծ բաժին մ'ալ Հայերս առած ենք. բայց հաւանօրէն ոչ ուղղակի, այլ աւելի Ասորեստանցիներու, Ասորիներու եւ Ուրարտացիներու միջնորդութեամբ, վասն զի Հայերուն Հայաստան գաղթած ժամանակ Բաբելոնի փայլն արդէն նուաղելու վրայ էր։ Բաբելական ազդեցութեան հետքեր անժխտելի են նախ մեր գրական եւ ժողովրդական աշխարհահայեացքին վրայ։ Անանիա Շիրակացւոյն ընծայուած “Յաղագս շրջագայութեան երկնից„ գործին[2] մէջ

---

1 Anthropos, 1908, S. 159.

2 Հրտ. Գ. Տէր-Մկրտչեան, Վաղարշապատ 1899, էջ 39։

ուղղակի ակնարկութիւն կ'ըլլայ օդեղէն, երկրային (= հաստատութիւն) եւ ջրեղէն երկինքներու։ Նման տեսութիւն ունի նաեւ Յակոբ Խրիմեցի տոմարագիրը՝ «Եւ հրեղէն երկնից բարձրագոյն լինել ամենայն երկնից. եւ ջրեղէն երկնից ի վերոյ ամենայն ծովուց եւ հաստատութեանդ գեր ի վերոյ լինել ամենայն մոլորականաց երկնից[1]»։ Թէեւ մատենագիրս օտար՝ մանաւանդ յոյն աղբիւրներէ օգտուած կ'երեւայ, այսու հանդերձ իր ոչ այնչափ աննշանակ գործը մեզի աւելի հետաքրքրական կը դառնայ, երբ 12 կենդանակերպ աստղներու եւ երկնքի հաստատութեան նկարագրականը կու տայ. բաբելացի աստղագէտ մը կարծես մեզի հետ կը խօսի, ա՛յնչափ զգալի են նմանութիւնները։ Հայն ալ Բաբելացւոյն պէս հո՛ն կը նշմարէ Հաստատութիւնը, ուր կը գտնուին Սայլ, Բազմաստեղք եւ Հայկն. եւ որուն մէջ կը շրջին Արեւն եւ Լուսինը։ Կենդանակերպ աստղներու նկարագրութեան մէջ մտադրութեան արժանի են մանաւանդ անոնց մարդկային կեանքին եւ աշխարհքիս վրայ ունենալիք ազդեցութեան նուիրուած գաղափարները, որոնք ըստ ամենայնի յար եւ նման են մեր ժողովրդական հայեացքներուն. օր. համար ըստ հայ ժողովրդեան կարիճ եւ խեցգետին կենդանակերպները աղէտաբեր են, հետեւաբար ով որ անոնց տակ՝ այսինքն արեւուն այս աստեղատներէն

1 Հմմտ. մեր Մատենադարանի Ձեռ. 902, Թղ. 131 եւ 144։

մէկուն կամ միւսին մէջ եղած ատեն՝ կը ծնանի, դժբախտ կ՚ըլլայ[1], նոյնն է նաեւ ըստ բաբելական աստեղագիտութեան եւ Խրիմեցւոյն տոմարագիտութեան. ասոր հակառակ Խոյ, Առիւծ, Աշխո եւն երջանկաբեր են. ի հարկէ այս աւելորդապաշտական հայեացքներն ալ վերջնականապէս բներեւութական պատճառներու վրայ հաստատուած են — Կարիճ եւ Խեցգետին աղէտաբեր են, վասն զի արեւն ասոնց մէջ կը մտնէ անձրեւային, պաղ կամ ձմեռնային եղանակներուն — սակայն դժուարաւ թէ Հայերը իրենք իրենցմէ այս հայեացքներուն եկած ըլլան, վասն զի ասոնց անդրադարձութիւնը զարգացած աստղաբաշխութիւն մը կ՚ենթադրէ։ Բաբելական ազդեցութիւն կայ Արայի եւ Շամիրամի, թերեւս նաեւ Հայկայ աւանդութեան մէջ, ինչպէս նաեւ Աստղիկ եւ Բարշամին գէթ միջնորդաբար բաբելական ծագում ունին։ Ասոնց մասին մանրամասնութիւնն ուրիշ առթիւ. հոս պիտի խօսինք քանի մը աւելորդապաշտական սովորութիւններու վրայ, որոնց յիշատակը մինչեւ այսօր դեռ վառ է հայ ժողովրդեան սրտին մէջ։

Առաջին տեղը կը գրաւեն Բարեկենդանի խաղերը։ Այսօր ընդհանրապէս ընդունուած է, որ այս միջազգային խաղերը, որոնք հին ժամանակները բովանդակ յառաջակողմեան Ասիա տարածուած էին, ուսկից նաեւ Եւրոպա անցան,

---

1 Մանանայ 1871. 331 եւ 337։

գարնանամուտի տօնախմբութեան հետ սերտ առնչութեան մէջ էին։ Դժբախտաբար աղբիւրներու պակասութեան պատճառաւ առ այժմ Հայ դիցաբանութեան գարնան աստուծոյն մասին անկարելի է որոշ բան մը ըսել։ Բայց որչափ կ'երեւայ աւելի Արա գեղեցիկն էր քան Վահագն. Հայկ ալ կրնայ ըլլալ, մանաւանդ եթէ իրեն վերագրուած դերը նկատողութեան առնունք, որ Մարտուկի դերին յար եւ նման է։ Ամէն պարագայի մէջ մեր բարեկենդանի խաղերուն բաբելականներուն հետ ունեցած նմանութիւնը ակներեւ է։ Ստոյգ է Խոտորջուր եւ ռուսական Հայաստանի քանի մը տեղեր[1] հին տարին պաճուճապատանքով ներկայացնելու գաղափարը քիչ մը մթագնած է, ինչու որ այս տեղերը պաճուճապատանքի տեղ ցախերու դէզ մը կը վառեն, բայց ասոնք ալ հուրը կը շրջապատեն եւ ուրախութեան երգեր կ'երգեն, ասոնք ալ վրայէն կը ցատկեն[2] եւ ի նշանակ հին տարւոյն մահուան՝ հրոյ վրայ կոխկրտելով եւ պարելով կը մարեն զայն։

Աւելի հետաքրքրական է մեր տօնացոյցին բակլախորանը, որ Մեծ պահոց առաջին երկուշաբթին է, որ է ըսել Բարեկենդանի ժամանակները կ'իյնայ։ Բակլախորան կը նշանակէ ոչ թէ փակեալ վրան, այլ բակլա-

1 Ազգ. Հանդ. 1901, էջ 120։

2 Շատ տեղեր (Հին Ջուղայ, Շիրակ, Բասեն եւն) միայն նորապսակները կը վառեն կրակը եւ կը ցատկեն. դէզի ծուխին այս կամ այն կողմ հակիլը նշան է նորապսակին բերրիութեան։ Ազգ. Հանդ. 1901, էջ 120։

վրան. եւ ասոր մեկնութիւնը պարզ է։ Հին ատենները՝ որչափ կ'երեւայ Հայերն ալ Բարեկենդանի օրերէն մէկ քանին բակլայի տօնախմբութեան նուիրած էին, որուն առթիւ որոշեալ դաշտ մը երթալով՝ հոն վրանաբնակ կ'ըլլային եւ բակլան եփելով մեծ հանդիսութեամբ կ'ուտէին։ Վրանաբնակութեան սովորութիւնը այսօր վերցուած է, բայց ոչ հանդիսութիւնը. այսօր ալ շատ տեղեր՝ այսպէս Կարին՝ նոյն օրն եփած բակլայով դաշտը կ'երթան եւ հոն մեծ հանդիսութիւններ կը կատարեն։ Խոտորջուր դաշտ երթալն ալ չկայ, բայց բակլայի ուրիշ սովորութիւն մը կայ, որ՝ մեր կարծիքով հեթանոսական նկարագիրն աւելի անաղարտ պահած է. այսինքն՝ Կրման գիւղին մէջ աւագ շաբթուան երեկոյեան հանդիսական պատարագէն վերջը եկեղեցւոյ դրան առջեւ ամէն մէկուն եփած բակլա կու տան, զոր նոյնհետայն կ'ուտեն կը լմնցընեն։ Խոտորջրոյ այս սովորութիւնը հայ հեթանոսական հնութեան թանկագին նշխարքներէն մէկն է. ասկից յայտնապէս կը տեսնուի, որ բակլայի տօնը նաեւ Հայերուս քով գարնան կամ՝ որ գրեթէ նոյնին կը յանգի, յարութեան աստուծոյն հետ սերտ աղերսի մէջ էր եւ յետոյ քրիստոնէութեան մէջ Քրիստոսի Յարութեան հետ միացուեցաւ։ Ի հարկէ բակլան արիական ազգերու դիցաբանութեան մէջ ալ մեծ դեր կը խաղայ, սակայն եթէ չենք սխալիր, սեմականին եւ արիականին միջեւ բաւական տարբերութիւն կայ։

Արիականին մէջ բակլան ննջեցեալներու սովորական զոհն էր, անոր համար սուրբ եւ նուիրական էր եւ սիրով չէր ուտուեր եւ թերեւս, այս պատճառաւ է, որ Պիւթագորեանները զայն պիղծ կը համարէին եւ չէին ուտեր ըսելով որ բակլան կերողը՝ իր մեռած հօր սերմը կ'ուտէ[1]։ Քրիստոնէական շրջանին՝ ասոր հակառակ սովորութիւն եղաւ ննջեցեալներու յիշատակին բակլա ուտել եւ նաեւ բաշխել։ Այս սովորութիւնը կայ նաեւ Հայոց քով, ինչպէս կը վկայէ Ն. Լամբրոնացին, որ "Սահմանեալ եմք, կը գրէ, յուրբաթի եւ ի չորեքշաբաթի (այսինքն՝ Պահոց, որ նաեւ ննջեցելոց օրեր են) 200 եւ 300 աղքատաց՝ հաց եւ բակլայ բաշխել[2]"։ Ընդունելով հանդերձ, թէ բակլան հին արիական՝ հետեւաբար նաեւ Հայերու՝ աշխարհայեցութեան կարեւոր տարրներէն մէկն է, ինչպէս Շրէօդէր 1915ին իր համալսարանական դասախօսութիւններու ժամանակ մեծ եռանդեամբ ցուցընելու կ'աշխատէր, մենք կը միտինք հաստատելու թէ բակլայի հայկական աւանդութիւնն իր ներկայ ձեւին մէջ դժուարին է մեկնել առանց սեմական ազդեցութեան, նկատելով մանաւանդ այն պարագան, որ հայկականը զարնան եղանակին կամ յարութեան աստուծոյն հետ աղերսի մէջ կը դրուի։

---

1 L. v. Schroeder, Pythagoras, 1886. – W. Schulz, Das Verbot des Bohnenessens bei den Pythagoräern (Memnon III, S. 93–96).

2 Ալիշան, Հայբուսակ, էջ 77։

Մտադրութեան արժանի կէտ մըն ալ մեր հայկական վիճակախաղերն են, որոնց բաբելական ազդեցութիւնն[1] աւելի ակներեւ է։ Խաղերը Համբարձման տօնին հետ կապուած են եւ կ'անուանուին մէկ բառով "ծաղկամօր տօն", վասն զի վիճակահանութիւնն այսօր աւելի հարսերու եւ աղջիկներու խաղ եղած է եւ վիճակը երջանիկ ամուսնութեան համար ըլլալուն՝ նոյն օրն ամէնն ալ ծաղիկներով կը զարդարուին։ Վիճակի անօթը "հաւկիր" կամ "հաւկուր" կ'ըսուի, որուն մէջ եօթ աղբիւրներէ ջուր կը լեցուի եւ Համբարձման նախօրեակին խաղին մասնակցող իւրաքանչիւր աղջիկ առարկայ մը պիտի նետէ։ Յետոյ հաւկուրը ծաղիկներով կը զարդարուի եւ գոցուելով գիշերը կը դրուի աստղներու տակ, որպէս զի աստղները, որոնք վիճակ որոշողներն են, զայն դիւթեն եւ վիճակները նպաստաւոր ըլլան։ Համբարձման օրն աղջիկներն ու հարսերը հաւկուրն առած դաշտ կ'երթան եւ կը սկսին նախ երգել եւ պարել, ուսկից վերջը կարգը վիճակախաղին կու գայ։ Փոքրիկ աղջիկ մը, որուն երեսը անթափանց քողով կը ծածկեն, մէջտեղ կը նստեցնեն եւ զայն բոլորած՝ վիճակահանութեան երգը կ'երգեն։ Երգին ամէն մէկ տունին աղջնակը հաւկուրի մէջէն առարկայ մը պիտի

---

1 Վիճակախաղն ունին նաեւ Պարսիկներն, որ կը խաղան Սաֆար ամսոյն 26 (Ապրիլ 27ին), անունն է Գուրա։ Կանայք եւ աղջիկներ են խաղացողները եւ կը խաղան ճիշդ Հայերու նման։ Ազգ. Հանդ. 1907, էջ 66–68։

հանէ, եւ որուն որ կը պատկանի, երգին տունն ալ անոր բախտին կը հայի[1]։

Համբարձման տօնին հետ ուրիշ աւելորդապաշտութիւններ ալ միացուած են, որոնք ամէնն ալ Նաւասարդի հին տօնին հաւատալիքներուն բեկորներն ըլլալու են։ Ամբողջ նոյն օրը ցնծութեան մէջ է. երկինքն երկիրս կը համբուրէ, աստղերն աստղերը եւ ծառերն ծառերը։ Ծառերը կը խօսին եւ կը յայտնեն իրենց եւ աղբիւրներուն բժշկութեան գաղտնիքները. անոր համար նոյն օրը շատերը քարայրներու մէջ կը պահուըտին, որպէս զի անոնց ձայնը իմանան եւ հիւանդութիւններու դեղ եւ դարման գտնեն։ — Աւելորդ չէ կարծենք հոս նաեւ Վարդավառի յիշատակութիւնը, որուն աղաւնի թոցնելու եւ ջուր սրսկելու սովորութիւնները թէեւ առ հասարակ ջրհեղեղի եւ Նոյեան տապանին աւանդութիւններ նկատուած են, բայց ինչպէս հետեւեալ տողերէն կը տեսնուի, ուղղակի ասորիներէն առնուած են եւ թերեւս միջնորդաբար նաեւ Բաբելոնէն։ Ասորական դիցաբանութեան համեմատ Ատարգատիս-Շամիրամ-Աստղիկ դիցուհւոյն նուիրուած էին բոլոր աղբիւրները, բայց մանաւանդ Եփրատ գետը, որուն քով դիցուհւոյն տօնին առթիւ մեծ հանդիսութիւններ կ'ըլլային. կը լողային, կը պարէին եւ դիցուհւոյն պատուոյն հա-

---

1 Հմմտ. Աբեղեան. Der armenische Volksglaube. Leipzig 1899, էջ 130։ — Ազգ. Հանդ. 1895 եւ 1900, էջ 62–66. 1901, էջ 13—146։

մար Թանկագին առարկաներ գետ կը նետէին իբրեւ նուէր դիցուհւոյն, որ ջրոյ դիցուհին էր եւ բաղնիքի ալ մասնակից։ Խորենացւոյ "ուլունք Շամիրամայ ի ծով„ խօսքը անտարակոյս այս վերջին դէպքը կ'ակնարկէ, հետեւաբար Խորենացւոյ մեկնութիւնը բոլորովին բանազբօսիկ է։ Բաց աստի այն եւս ստոյգ է, որ դիցուհւոյս նուիրական թռչունն էր աղաւնին, զոր եւ անոր տօնին առթիւ կը զոհէին կամ կը թռցնէին եւ այս սովորութիւնը Ասորիքէն մինչեւ Հռոմ գացած էր[1]։

Դիոդորոս Սիկիլիացին[2] աղաւնիներու Շամիրամայ նուիրական ըլլալու մասին աւանդութիւն մը կը հաղորդէ, որ միանգամայն դիցուհւոյն ծագման պատմութիւնն է։ Շամիրամայ մայրը՝ Դերկետոյ դիցուհին, որ ձկան մարմնով կը նկարագրուի, զինքը ամայի լեռ մը ընկեցիկ ընելով՝ աղաւնիներէ կը սնուցուի եւ յետոյ ալ հովիւներէն կը գտնուի։ Ձկան մարմնով կը նկարագրուի նաեւ Շամիրամ, որ մինչեւ իսկ ըստ ուրիշ տարբերակի մը ձկան ձուէ մը՝ յառաջ կը բերուի։ Ձկան տարբերակը ունինք նաեւ Հայերս. "Լեզք (ուր իբր թէ Շամիրամ զԱրա լիզել տուեր է) գիւղին մօտերը Թոնիրի ձեւով խոր աղբիւր մը կայ, որ "սուրբ Թոնիր

---

1 Aelian, De natura anim., XII., 30. – Plinius Historia naturae, XXI, 37 etc. Հմմտ. նաեւ R. Smith, Lectures on the Religion of the Semites. Թրգ.-գերմ. Freiburg 1899, էջ 133.

2 Պատմ. 2, 9։

կը կոչեն, կը գրէ Սրուանձտեանց[1], ուր շատերը ուխտի կերթան։ Մի միակ մէկ ձուկ կ'երեւի այդ ջուրին մէջ եւ որին որ երեւի, անոր բախտն ու ուխտը կը կատարուի. Դա կնկան կերպարանք ունի եղեր եւ արծաթէ օղն ալ քիթն անցուցած՝ կը տեսնուի տակաւին։„ Աւանդութիւնս անտարակոյս Շամիրամայ առասպելին մնացորդն է եւ "Գրոց բրոցի„ մէջ անոր տրուած մեկնութիւնը համեմատաբար շատ նոր է։ Աւելի հետաքրքրական է Աստղկան կամ որ նոյն է Շամիրամայ լողալու մասին հայկական առասպելն, զոր կ'աւանդէ նոյնպէս Սրուանձտեանց. "Եփրատը երբ Մշոյ դաշտը կը մտնէ, կնճան սարերու մէջ զարնուելով ժայռերուն՝ նեղ կիրճով մը սեղմուելով գո՛ւռ գո՛ւռ ձայն կ'արձակէ, եւ այդ տեղը կը կոչուի "Գուռ գուռայ„, ուր Աստղիկի լոգարանն է եղեր։ Եւ քանզի գիշերները լուացուելու սովորութիւն ունէր Աստղիկը, Դաղոնաց սարին վրայ մեծ կրակ կը վառէին տարփաւոր կորիճները, որոյ լուսով կը դիտէին Աստղիկի չքնաղ գեղեցկութիւնը, հնարած է Աստղիկը, որ մշուշ պատէ այն ամբողջ միջավայրը...„ (Գրոց բրոց, 97—98)։ Ասկից կը հետեւի, որ Շամիրամայ լողալու առասպելը նաեւ Հայոց քով կար եւ թէ նաեւ ջուր սրսկելու սովորութիւնը անոր հետ ամենասերտ աղերսի մէջ է։

Համարիականութիւն: Համարիականութիւն կ'ըսուի այն դրութիւնը, որուն համա-

[1] Գրոց բրոց, էջ 53-54։

ձայն աշխարհքիս բոլոր առասպելներն ու առասպելախառն զրոյցները (mythenhaltige Märchen) արիական մտքի ծնունդ են։ Գլխաւոր հեղինակն է Գ. Հիւզինգ, որուն կարծեկից է նաեւ Վ. Շուլց եւ մասամբ մը նաեւ Սիքէ եւ քանի մը նորագոյն գիտնականներ։ Հիւզինգ այս տեսութեան եկաւ բուն իսկ 1902էն վերջը, որ է ըսել բոլորովին ալ սխալ չէ գիտնական շրջանակներու մէջ տարածուած այն կարծիքը թէ համարիական տեսութիւններուն զարկ տուողն եղած է Շտուքէնի եւ Վինքլերի գրութիւնը։ Հիւզինգի գրութիւնը սակայն աւելի ճիշդ՝ յորջորջմամբ Համալուսնապաշտութիւն (Panlunarismus) է. վասն զի ըստ իրեն նախնաբար միայն լուսնային առասպելներ գոյութիւն ունէին. արեգակնայինները շատ վերջը ծագած են, եղածներն ալ երեւութապէս միայն արեգակնային են՝ յառաջ եկած լուսնոյ տոմարին արեգակնայինի վերածմամբ։ Առասպելներն ու զրոյցները արիական են այն տեսակէտէ, որ անոնց մէջ երեւան եկած 3 եւ 9 թիւերը իբր թէ արիական լուսնոյ տոմար մը կը մատնանշեն. տոմար մը բաղկացած երեք 9 օրեայ շաբաթներէ, այսինքն՝ $9+9+9=27$ գիշերներ, որոնց մէջ լուսինը տեսանելի է. ասոր վրայ աւելցընելու է 3 մթին գիշեր, որ միջոցին լուսինն այլ եւս չի տեսնուիր։ Բնառասպելն կամ բնառասպելական ըսուած աշխարհահայեացքն իսկական առասպելին հետ կապակցութիւն չունի. առասպելի մը համար էական է $3\times 9+3=30$։ Այս թիւերը

գտնուելու են նաեւ դիցաբանական արժէք ունեցող զրոյցներու մէջ. ուր չկայ, հոն անպատճառ խանգարում տեղի ունեցած է։ «Եթէ բոլոր դիցաբանութիւնները, կ'ըսէ Հիւզինգ, լուսնէն յառաջ բերեմ, գիտեմ որ շատ մը ընթերցողներ պիտի ժպտին, շատերը պիտի ծիծաղին եւ շատերն ալ պիտի զայրանան։ Վերջիններէս ներողութիւն կը խնդրեմ. ես զիրենք գայթակղեցընելու միտք չունիմ, այլ այլազգ չեմ կրնար ընել։ Իսկ ժպտողներն ու ծաղրողները բաղձալի են ինծի։ Նախապաշարում է, ուրիշ բան չէ, երբ այսօր շատ մը շրջանակներու մէջ լուսնոյ դէմ կ'ելլեն, վասն զի նիւթի ծանօթութիւն կը պակսի եւ այն՝ շատ ծանօթ պատճառներու համար։ Ուրեմն իմ յարգելի լուսնոյս դէմ ելլելը միայն նախապաշարումներու վրայ հիմնուած կրնայ ըլլալ[1]։»

Բայց Հիւզինգ կը սխալի։ Երկու տարի անընդհատ Հիւզինգի եւ անոր ընկերին Շուլցի սկսած դիցաբանական երեկոյթներու ես ալ մասնակցած եմ ուրիշ բազմաթիւ գիտնականներու հետ եւ ըստ բաւականի հասու եղած եմ երկուքին գաղափարներուն եւ համեմատութիւններուն։ Իմ եւ մասնակցողներու շատերուն կարծիքով գիտնական շրջանակներու մէջ ոչ թէ դիցաբանութեան ծանօթութիւն կը պակսի, այլ ծայրայեղ մթնոլորտներու օդով սնանելու բաղձանք չկայ։ Կը ցանկայի, որ ընթերցողը ինքն ալ այս ուրիշ կողմանէ շատ հե-

1 Die iranische Überlieferung, էջ VI.

տաքրքրական եւ շահաւէտ բանակցութիւննե-
րուն ներկայ եղած ըլլար մեզի հետ եւ ապահով
եմ, որ ըսածիս ինքն ալ պիտի համոզուէր։
Հիւզինգի պէս հասակ առած հմուտ անձ մը եթէ
մինչեւ այսօր համալսարանի կարգաւոր ուսուցիչ
չէ անուանուած, իր ծայրայեղութիւնն է գլխաւոր
պատճառը։ Համարիականութիւնն արդէն ան-
մարսելի նիւթ մըն է, ասոր վրայ կ'աւելնայ հա-
մալուսնապաշտութիւնը, որ աւելի անմարսելի է
եւ անընդունելի։ Ի հարկէ լուսնոյ նշանակու-
թիւնը մեծ է, բայց ոչ այն աստիճանի, որ դի-
ցաբանութիւնն իր բազմապիսութեան մէջ բա-
ցառապէս լուսնային հռչակուի։ Արիական լուս-
նային տոմարի մը գոյութիւնը ո՛չ բոլոր առաս-
պելներուն արիական ըլլալուն ապացոյց է եւ ո՛չ
ալ անոնց բացառապէս տոմարէ ծագած ըլլա-
լուն։ Աւելի քմածին է առասպելներու տրուած
գաղափարը. դիցաբանական չեն իբր թէ այն ա-
ռասպելները, որոնց մէջ 3 եւ 9 որ եւ իցէ կերպով
չեն մատնանշուիր։ Նոյնպէս քմածին է բոլորո-
վին, երբ աւելի նշանակութիւն կը տրուի զրոյց-
ներու եւ բանաստեղծօրէն ստեղծուած դիւցազ-
ներգութիւններու քան դիցաբանական առաս-
պելներու կամ բնառասպելներու։ Դժբախտա-
բար յօրինուածական ծրագրով գրութեան մը
պատրաստութիւնները տակաւին նոր կը տես-
նուին, որով եւ շատ դժուարին է համարիակա-
նութեան միասնական պատկերը տալ, զայն ապա
ըստ արժանւոյն գնահատել կարենալու համար։
Բայց որչափ կրցայ մինչեւ հիմայ հրատարակուած

գրութիւններէն եւ վերոյիշեալ բանակցութիւններէն հասու ըլլալ, համարիական շարժման դրական արդիւնքը գլխաւորաբար մէկ է, որ է՝ արիական աշխարհայեցութեան բաբելականէն անկախութիւնը։ Իսկ թէ բոլոր դիցաբանութիւններուն մէջէն ամէնէն կատարեալն եւ բազմակողմանին, հետեւաբար նաեւ ամէնավստահելին արիականն է, տեսութիւն մըն է, որ Համարիականներէն շատ յառաջ բնապաշտական Դպրոցէն արդէն կը պաշտպանուէր։ Ասկից սակայն դիցաբանութիւնն առանձնապէս արիական ստացուածք հռչակել, իսկ միւս բոլոր ազգերն Արիներուն մուրացկաններն ու ստրուկները, ուրիշ բան չէ բայց եթէ համաբաբելոնականութիւնը ուրիշ դրօշի տակ հրապարակ հանել։ Վասն զի բոլոր դիցաբանութիւններուն կենդրոնն՝ ըլլայ Բաբելոն կամ Պերսեպոլիս, գիտական տեսակէտէ ըստ ինքեան երկրորդական խնդիր է։ Ցորչափ որ երկու կողմանէ ալ միւս ազգերուն առասպելակազմութեան ընդունակութիւնը կ'ուրացուի գէթ գործնականապէս եւ նաեւ ոչ աստղային նկարագրաւ դիցաբանութիւններ եւ առասպելներ չեն ընդունուիր, երկու դրութիւններն ալ հաւասարապէս դատապարտելի են։ Իսկ եթէ կ'ուզենք քիչ մը աւելի արդար ըլլալ, Հիւզինգի համալուսնապաշտութիւնը, որ աստղային ընդհանուր բացատրութիւնը մերժելով, լուսնային կը յայտարարէ բոլոր դիցաբանութիւնները, որ եւ իցէ համակրութիւն անկարելի կը դարձնէ։

Գիտնական աշխարհը ձանձրացած է այլ եւս «Համա»կաններէ. ասոր կը վկայէ նաեւ Ֆրոբենիուսի[1] համարեւապաշտութիւնը (Pansolarismus), որուն կուսակից՝ բաց ի հեղինակէն ոչ ոք կայ այսօր։ Ընդհանրապէս ամենամեծ եռանդեամբ եւ ոգեւորութեամբ յաճախած եմ Հիւզինգի բանակցութիւններուն, բայց ամէնէն վերջն ես ալ յուսախաբ եղայ։ Ծրագիրներ կը յօրինուին, առասպելները դասաւորութեան կ'ենթարկուին եւ խմբերու կը բաժնուին, բայց մեծաւ մասամբ մեքենաբար. կարծես կենսազուրկ դիակներ ըլլային այն դարերէ ի վեր կեանք արտադրող եւ կեանքի կանոն եղող առասպելները, զորոնք վիրաբուժի մը նման ամենափոքրիկ պատճառի համար կ'անդամատեն եւ կը կտրեն, միայն որպէս զի իրենց ծրագրած նպատակին հասնին։ Տարօրինակն այն է, որ երբեմն բծախնդիր ըլլալու չափ՝ աննշանակ նմանութիւններն անգամ կը դասաւորուին, բայց երբ մի եւ նոյն առասպելներուն մէջ անհամաձայնութիւններ եւ երբեմն նաեւ հակառակութիւններ հանդիպին, կա՛մ ամենեւին նկատողութեան չեն առնուիր եւ կա՛մ մէկուն կամ միւսին մէջ խանգարում կ'ենթադրեն։ Այս ոճով ոչ միայն համալուսնապաշտութիւն, այլ եւ համամարդապաշտութիւն ալ կարելի է հաստատել։ Վասն զի եթէ նմանութեան վրայ է խնդիրը, աշխարհքիս բոլոր իրերը մերձաւորա-

---

1 Das Zeitalter des Sonnengottes, Berlin 1904.

պէս թէ հեռաւորապէս ամէնն ալ իրարու նման են։ Նմանութենէ նոյնութիւն յառաջ բերելու համար նաեւ պատճառական աղերս պէտք է. ցորչափ այս աղերսը չի նշմարուիր, անօգուտ է ամէն համեմատութիւն։ Անոր համար շատ բնական է, որ Վիեննայի համալսարանին մարդախօսական հաստատութեան այն բանակցութիւնները զիս տակաւ այն համոզման հասցընէին թէ դիցաբանական ատաղձի առատութիւնն եւ նիւթի հմտութիւնը, զորոնք Հիւզինգ եւ Շուլց՝ պէտք է խոստովանիլ, լիապէս ունին, բաւական չեն դիցաբանի մը համար, եթէ այնպիսին կ'ուզէ, որ իր ջանքերը նաեւ պսակուին։ Հարկ անհրաժեշտ է պատմափիլիսոփայութիւնը, բայց մանաւորապէս ազգերու հոգեխօսութիւնը։ Ասոնց ձայնը յստակ է եւ լսելի. չքամնել երբեք դիցաբանութիւններն ու առասպելները իրենց ենթակայական ազդակներէն։ Այս ազդակներն են, որ դիցաբանութիւններուն իմաստ եւ նշանակութիւն կուտան եւ ասով զմեզ հնարաւորութեան մէջ կը դնեն իրարու մէջ պատճառական աղերսները խուզարկել եւ գտնել, էականը պատահականէն զանազանել եւ վերջապէս ինչ որ օտար է, առանձնայատուկէն, ինչ որ պարզ է բաղադրեալէն որոշել։

Այս սկզբունքներուն հետեւելով՝ ոչ Թասդեանի արմատական ենթակայականութեան կ'առաջնորդուինք եւ ոչ ալ համաբաբելոնականութեան կամ համարիականութեան, այլ

ոսկեղէն ըսուած միջնոյն․ եւ արդէն իսկ ուղիղն ու ճշմարիտը միշտ եւ ամէն գիտութեան մէջ միջինն եղած է։ Ուրեմն պէտք ենք ընդունիլ, որ բոլոր ազգերն ալ առասպելակազմութեան ընդունակութիւն ոչ միայն ունեցած են, այլ եւ արդեամբ ալ առանձնայատուկ առասպելներու եւ զրոյցներու տէր եղած են, բայց ասոր քով պէտք է, որ նաեւ փոխառութեան սկզբունքն ընդգրկենք եւ այն՝ իբրեւ առաջնակարգ ազդակ մը, ոչ թէ ինչպէս Բասդեան կը կարծէր։ Քանի որ ազգ ազգի հետ կը կենակցի, քաղաքակրթական փոխադարձ տուրեւառութիւններ պէտք է որ ըլլան։ Վաճառականութիւններ, հասարակաց տօնախմբութիւններ, օտար կիներու հետ ամուսնութիւններ եւ գերեվաճառութիւնները այն սովորական երակներն են, որոնցմով ազգային զանազան առանձնայատուկ հայեացքներ եւ սովորութիւններ իրարու հետ կը զուգաւորուին եւ կը խառնուին եւ այսպէս յառաջ կու գայ նոր մը, որ եւ բաղադրութիւն է, ինչու որ՝ որչափ ալ բուռն ըլլայ երկազգի կամ բազմազգի տարրներու միաւորութիւնը, առանձնայատուկը իսպառ չի կորսուիր։ Սակայն հարկ չկայ, որ այս փոխադարձ տուրեւառն երկու կողմանէ ալ հաւասարապէս տեղի ունենայ, կրնայ ըլլալ որ մէկն աւելի տուող ըլլայ քան առնող եւ ասոր հակառակ միւսն աւելի առնող քան տուող։ Այս անհաւասարութիւնն այն ատեն կը սկսի, երբ այս կամ այն ազգն իր դրացիներուն համեմատութեամբ քա-

ղաքակրթօրէն աւելի բարձր մակարդակի վրայ կը գտնուի. այսպիսի էին օր. համար Ասուրա-բաբելացիները յառաջակողման Ասիոյ համար, ինչպէս նաեւ Պարսիկներն ու Հնդիկները կեն-դրոնական Ասիոյ համար։ Այսօր ցուցուած է, որ հնդկական հայեացքներն Ովկեանի կղզիները կտրելով անցած են մինչեւ Ամերիկա։ Իսկ Եւրոպա ողողուեցաւ աւելի պարսկական եւ բա-բելական հայեացքներով. միջնորդներն էին նախ Յոյներն, որոնք իրենց կարգին մեծապէս ազդած են Հռովմէացւոց վրայ, ապա Հռով-մէացիները եւ ապա Արաբացիները, որոնք Մի-ջին դարու մէջ նոր զարկ մը տուին Եւրոպայի առասպելներուն՝ արեւելեան զրոյցներն ու ա-ռասպելները Եւրոպացիներուն մատչելի ընելով։ Մէկ խօսքով չէ եղած ազգ մը, որ ուրիշէ մը փոխառութիւն ըրած չըլլայ, բայց միւս կող-մանէ չէ եղած նաեւ ազգ մը, որ իրեն առանձ-նայատուկն ունեցած չըլլայ։ Այսօր երկու տարր-ները իրարու հետ խառնուած են. գիտութեան պարտքն է ահա այս երկուքն ալ իրենց նկարա-գրական գծերով երեւան բերել, ցուցընել թէ ո՛րն է օտարը եւ ո՛րը սեպհականութիւն։

3. Դիցաբանութեան առարկաները:

Վերը տեսանք թէ ուսկի՛ց կը ստանայ մարդ իր դիցաբանական փորձառութիւններն, երբ դիցաբանութեան ծագման վրայ խօսած ժամանակ հարեւանցի կերպով գծեցինք նաեւ

այն սահմաններն, որոնցմէ անդին կը դադրին այլ եւս երեւակայութեան թռիչքներն եւ միտքը մերկապարանոց իրականութեան յայտյանդիմանութենէն բռնադատուած՝ ուղիղ կը դառնէ իրերն եւ հետեւաբար կրնայ նաեւ առանց դժուարութեան անոնց գէթ ամենատարրական հանգամանքներն ու պատճառական աղերսները բնորոշել եւ չափով մը նաեւ ըմբռնել։ Այժմ պիտի խօսինք ինքնին իսկ դիցաբանական առարկաներու վրայ՝ իւրաքանչիւրն առանձինն առանձինն քննութեան առնլով։ Ի հարկէ այնչափ, որչափ գրութեանս ծաւալը կը ներէ. վասն զի ընթերցողը երբեք պէտք չէ մոռնալ, որ առաջիկայս պատրաստողական աշխատութիւն մըն է աւելի ընդարձակ մենագրութիւններու։ Բաց աստի՝ այս ալ յիշեցընենք, որ դիցաբանական առարկաները առասպելակազմութեան տեսակէտէ նոյն աստիճանի ընդունակութիւն եւ կերպընկալութիւն չունենալով՝ ամէնն ալ միեւնոյն կարեւորութիւնը չեն կրնար ունենալ դիցաբանի մը համար, որուն պաշտօնն ուրիշ բան չէ, բայց եթէ այն առարկաներուն գլխաւորաբար մտադրութիւն դարձընել, որոնք դիցաբանութեան ամբողջական պատկերին համար նշանակութիւն մ'ունին։ Այլազգ անհնար է դաշտ մը մշակել օգտակարապէս, որ ծովածաւալ ըլլալէն զատ՝ որչափ ներսը խորասուզուինք, այնչափ աւելի կը կնճռոտի եւ միտքը՝ այն անվերջ մանրամասնութիւններէ պաշարուած՝ երբեմն նաեւ խոնջած եւ վաստակած՝ դժուարաւ թէ իր բնական

ուղեցոյցը չկորսնցընէ, որուն դժբախտ հետեւութիւնն այն կ'ըլլայ, որ դիցաբանը դիցաբանութեան բունէն բխող գլխաւոր երակներն անոնց ճիւղաւորումներուն հետ կը շփոթէ եւ կամ՝ որ աւելի ցաւալի է, բազմախնճիռ մանրամասնութիւններու մէջ գամուած կը մնայ, առանց գիտական ընդհանուր հայեցակէտի մը բարձրանալու՝ անկից դատելու համար իրերն այնպէս, ինչպէս որ են եւ ինչպէս որ ծագած են բազմադիմի յառաջատուութիւններէ անցնելով։

Գրութեանս ծաւալին եւ միանգամայն նպատակին բերմամբը՝ որչափ որ ալ հոս դիցաբանական առարկաներու վրայ ընդհանրապէս միայն կրնանք խօսիլ, սակայն միւս կողմանէ պիտի ջանանք ազգային համապատասխան նիւթերը քիչ մը աւելի մանրամասնօրէն շօշափել, ինչպէս ուրիշ տեղեր ալ արդէն ըրած ենք։ Ասով կը յուսանք թէ փոքրիկ ծառայութիւն մը մատուցած ըլլանք հայ առասպելագիտութեան, որ դժբախտաբար տակաւին շատ անմշակ դրութեան մէջ է։ Մեր դիցաբանները առ հասարակ ԺԹ դարու մէջ տիրող պաշտօնական դիցաբանութեան նեղ սահմաններէն անդին չե՛ն անցած։ Հ. Ալիշան թերեւս չափով մը գէթ բացառութիւն կազմէ, բայց այս բազմավաստակ Հայրն, որ հայ դիցաբանութեան եւ առասպելներու մասին հայ մատենագիրներու քով ինչ որ գտած է, քովէ քով բերած է, դիցաբանական երեւոյթները համեմատութեան օրէնքով իրենց ֆիզիկական առարկաներուն

հետ կապակցութեան դնելու կամ բնաւ փորձ չէ տարած եւ կամ շատ անյաջող կերպով, որով եւ գրքին արժէքը քննադատական տեսակէտով շատ չնչին է։ Հայ ժողովրդական զրոյցներն ու առասպելները հաւաքելու մեծ գործին սկզբնաւորութիւնը կը պարտինք անմահ Սրուանձտեանցին, որուն “Գրոց ու Բրոց„, “Մանանայ„ եւ “Համով հոտով„ գործքերը մեր նորագոյն գրականութեան ամենաթանկագին գոհարներէն են։ Սրուանձտեանցի քայլը ի սկզբան անդ օգտութիւն միայն յառաջ բերաւ, բայց նոյնին յաջորդեցին կամաց կամաց նաեւ գործքերը։ Յիշատակութեան արժանի են Յովսեփեան[1], Նաւասարդեան Տ.[2] Նորերս նաեւ Տիգրան Չիթունի[3], Հ. Մատթէոս Հաճեան[4], բայց մանաւանդ Ե. Լալայեանցի Ազգագրական Հանդէսը, որ իր հաստատութենէն ի վեր ինք զինքն ամբողջապէս ազգային ժողովրդագիտութեան եւ առասպելներու հաւաքման նուիրած է։ Ասոնք ամէնն ի հարկէ գնահատելի աշխատութիւններ են, սակայն ասոնք մեզի ատաղձ միայն կը մատակարարեն, եւ ոչ թէ ինքնին իսկ ժողովրդական առասպելագիտութիւնը։ Այս վերջին տեսակէտով մտադրութեան արժանի են

1 Փշրանքներ ժողովրդական բանահիւսութիւնից, Թիֆլիս 1893։

2 Հայ ժողովրդեան աւանդութիւններ, Ա.–Ժ. Գիրք, 1838–1903։

3 Սասմանց տուն, Կ. Պոլիս 1910։

4 Հին աւանդական հէքեաթներ խոտորջրոյ, Վիեննա 1907։

յատկապէս Մ. Աբեղեանի „Der armenische Volksglaube„ եւ “Հայ ժողովրդական առասպելները Մ. Խորենացւոյ պատմութեան մէջ[1]„. որոնք սակայն իրենց առաւելութիւններով հանդերձ շատ պակասաւոր են։ Ուրեմն ամբողջական ուսումնասիրութեան պէտքը տակաւին զգալի է, որ ինչպէս յայտնի է, առ այժմ մեր նպատակէն դուրս է։

Դիցաբանական աշխարհը երեք գլխաւոր աշխարհամասերու կը բաժնուի՝ վերնաշխարհ, որ է երկինք, միջնաշխարհ՝ երկիրս եւ ներքնաշխարհ, այսինքն՝ սանդարամետ։ Որչափ կ'երեւայ արիական ազգերու քով սովորութիւն էր աշխարհքս նաեւ ինն մասերու բաժնել. ինն թիւը Արիներու քով առ հասարակ նուիրական էր ինչպէս կը տեսնուի նաեւ նորագոյն բազմաթիւ սլաւական, գերմանական եւ հունգարական զրոյցներէ[2], որոնցմէ ոմանք մանաւանդ գերմանականները մինչեւ իսկ երկիրս ինն կողմերու կը բաժնեն։ Հայերը երկինքն երբեմն նաեւ եօթնատակ[3] գիտեն, եւ արդէն իսկ երկինք յոգնակի ձեւն ալ բազմաթիւ երկինքներ կ'ենթադրէ։ Եօթնամասնեայ ըլլալը սանդարամետի մասին ալ կ'աւանդուի[4], իսկ երկրի մասին գրա-

---

1 Leipzig 1899. — Վաղարշապատ 1899։

2 Hüsing, Die iranische Überlieferung und das arische System, 1907.

3 Աբեղեան, Հայ ժողովրդական առասպելները, էջ 125։

4 Ազգ. Հանդ. Ա, էջ 317. Սանդարամետը բաբելական դիցաբանութեան մէջ կը նկարագրուի իբրեւ հսկայ

կան յիշատակութիւն թէեւ ինծի ծանօթ չէ, բայց որչափ կը յիշեմ, Խոտորջուրցիները նաեւ երկիրը եօթն մասերէ բաղկացած կը համարին։ Այս հինգ կամ եօթի բաժանումներն ի հարկէ տեղական առասպելագիտութեան համար մեծ նշանակութիւն ունին, վասն զի զրոյցներու եւ առասպելներու մէջ հանդիպած թուերը քմածին չեն, այլ մեծաւ մասամբ արդիւնք են բներեւութական հայեացքներու, որոնք իրենց կարգին շատ անգամ հիմն եղած են տոմարագիտութիւններու. յիշենք հոս միայն բաբելական տոմարին եօթը, որ հաւանօրէն կամ լուսնոյ եօթ օր մէյմը կրած փոփոխութիւններէն եւ կամ եօթ մոլորակներէն առնուած է։ Սակայն տիեզերքի հիմնականը, հետեւաբար նաեւ սկզբնականը երեքի բաժանումն է, որ այնչափ ընդհանուր է, որ մինչեւ իսկ Հիւզինգ՝ որ հինգի գրութեան այնչափ նշանակութիւն կու տայ, կը խոստովանի թէ հինգի միութիւնը երեքի բաժանումէն ծագած ըլլալու է։ Միտ դնելու է, որ այս երեք աշխարհները յառաջագոյն ետեւէ ետեւ կը մտածուէին, բայց այսօր զրոյցներու մէջ առ հասարակ քովէ քով կը դրուին։ Մէկը միւսէն բաժնողը սովորաբար վիթխարի գետ մը կամ ծով մը կ՚ըլլայ, որուն վրայէն դիմացը երթալու համար կամ կամուրջը մը պէտք է անցնիլ եւ կամ նաւակ մը գործածելու է։ Տիեզերքի բաժանումը Բաբելոնի մէջ բո-

քաղաք մը՝ մեծ պալատ մը մէջտեղը եւ եօթ պարիսպներով շրջապատուած։

լորովին ուրիշ զարգացման մը ենթարկուած է, ուրկէ մեծապէս ազդուած է նաեւ մեր՝ թէ ժողովրդական եւ թէ գրականութեան բնահայեացքը. այսինքն՝ երեք աշխարհները Բաբելոնի մէջ ոչ միայն նաեւ իրարու մէջ երեքի կը բաժնուին, այլ եւ իրարու նմանատիպ կը մտածուին։ Այսպէս երեքին ալ հիւսիսային մասը օդաշխարհ կ'ըսուի, միջինը՝ հողաշխարհ, որ սովորաբար բնակավայր եւ կամ աստղներու շրջավայր է, իսկ հարաւայինը ջրաշխարհ կը յորջորջուի։ Երկնքի վրայ, ինչպէս նաեւ սանդարամետի մէջ առանձին ջրաբաժին մ'երեւակայելը շատ տարածուած բնահայեացք մըն է, որ արդիւնք է նոյնպէս բներեւութական տպաւորութիւններու, վասն զի նախամարդը թէպէտ գիտէր որ ամպերն անհրաժեշտ պայման են անձրեւի համար, սակայն չէր գիտեր, թէ երկրիս գոլորշին է, որ ամպերու կը վերածուի, որ եւ ֆիզիգական որոշ պայմաններու տակ անձրեւ կ'ըլլայ, իսկ սանդարամետի ջրերու գաղափարին առաջնորդած են նախ երկրիս տակէն բխող աղբիւրներն եւ ապա այն պարագան, որ երկիրը փորելով ջուր կ'ելլէ։

Երկինքը կը նկատուի գմբեթաձեւ կամար մը, որուն եզրները երկրիս կամ ըստ հայ ժողովրդեան[1] ովկեանի վրայ կը հանգչին։ Տիեզերքիս մէջ չկայ երեւոյթ մը, որ մեծութեան եւ վսեմութեան կողմանէ վեհ եւ ամենապար-

1 Աբեղեան, Հայ ժողովրդական առասպելները, էջ 135։

փակ երկնքի հետ կարելի ըլլայ համեմատել. չկայ երեւոյթ մը, որ այնպէս կատարեալ կերպով Աստուածութեան անսահմանութիւնն ու բարերարութիւնն արտացոլէ, ինչպէս երկինքը, որուն հսկայ կամարին տակէն արեւն ու լուսինն եւ աստղներն իրենց ամենօրեայ շրջանն կը կատարեն եւ իրենց լուսոյ կենդանացուցիչ ճառագայթներովը երկիրս կը լուսաւորեն եւ կը ջերմացընեն եւ որուն հովանւոյն տակ կազմուած ամպերն իրենց անձրեւը կը հոսեն երկրիս վրայ, որպէս զի անոր չոր մերկութիւնը ծածկուի դալարագեղ կանանչութեամբ եւ ծառերով. անասուններն իրենց խոտն ունենան եւ մարդիկ իրենց պտուղն ու կերակուրը: Այս է պատճառն, որ նախապատմական շրջաններուն արդէն Աստուածութիւնը երկնքի ետեւն եւ կամ անոր հետ ի միասին կը մտածուէր եւ այսօր իսկ Քրիստոնեաներս երկինք ըսելով՝ շատ անգամ զԱստուածութիւնը կը հասկընանք:

Իբրեւ այսպիսի երկինքը ընդհանրապէս միշտ արական ըմբռնուած է եւ նախնաբար՝ ինչպէս շատ մը համեմատական օրինակներ ալ կը վկայեն, առանց իգականի մը հակադրութեան: Հնդկական Դեուսը, ինչպէս նաեւ Վարունան անկին էին. անկին էին նաեւ Ահուրա Մազդա, բաբելական Անուն եւ հայկական Արամազդը. վերջիններս որդիներ ունենալով հանդերձ: Անկին էր նաեւ Բաալ՝ Քանանացիներուն երկնային աստուածը. Բաալտիս դիցուհին յետագայ դարերու ծնունդ է: Այրութիւնը նախ-

նաբար դիցաբանութեան մէջ այն իմաստն ու նշանակութիւնն ունէր, ինչ որ այսօր մեր զԱստուած ներկայացընող պատկերներն ունին, որոնք ամէնն ալ առանց բացառութեան այր մարդու կերպարանքով են։ Մարդս ցորչափ Աստուածութեան անընդմիջական պատկերը չունի, զայն մարդակերպ միայն կրնայ մտածել եւ այն՝ սովորաբար արական, վասն զի այրութիւնը թէ ըստ բնութեան կարգին եւ թէ ըստ մարդկային համարման նախապատիւ է քան իգական սեռը։ Սակայն երկնային աստուածը կամաց կամաց սկսաւ նաեւ սեռային յարաբերութեամբ մտածուիլ. այս պարագային իրեն ամուսինն է առ հասարակ երկիրս, զոր ընդհանրապէս անձրեւով կ'արգասաւորէ եւ կը պտղաբերէ։ Ցուլին երկնքի նուիրական անասունն ըլլալուն պատճառը ի հարկէ գլխաւորաբար անոր զօրութիւնն է[1], բայց որչափ կ'երեւայ սեռային տեսակէտն ալ մեծ դեր կը խաղայ. Ռգվեդայի երկնային ցուլին նկարագրութեան մէջ գէթ շատ զգալի է այս վերջին պարագան։ Երկինք եւ երկիր՝ աստուածային այս երկու աշխարհածին ամոլներու շրջանին ստեղծագործութեան գաղափարը բոլորովին կը մթագնի եւ անոր կը յաջորդէ աշխարհածնային դրութիւնը։ Ամէն բան երկնքի եւ երկրի սեռային կեանքին արդիւնքն է. ամէն բան, ըլլան անոնք աստուածներ, մարդիկ կամ աշխարհներ։ Հետաքրքրական

1 Baudissin, անդ. 37.

է գիտնալ թէ ինչ ինչ ազգեր․ ի՜նչ տարօրինակ կերպով կը նկարագրեն այս աշխարհածնութիւնը։ Պոլինեզներու համաձայն սկզբէն արդէն Ռանգի եւ Պապա, երկինք եւ երկիր ամենասերտ կերպով իրարու հետ միացած՝ յառաջ բերած են աշխարհքիս բոլոր իրերը։ Նորզեելանտի առասպելը կը պատմէ, որ անոնք անբաժին կերպով իրարու հետ միացած էին եւ չէին ուզեր իրարմէ բաժնուիլ, անոր համար քաոսային վիճակ մը կը տիրեր աշխարհքիս վրայ։ Վերջապէս երկու ամոլներուն որդիներն որոշեցին զանոնք կամ իրարմէ բաժնել եւ կամ սպաննել, որպէս զի լոյսը խաւարէն զատուի։ Շատերուն փորձերը ապարդիւն եղան. յաջողեցաւ միայն Տանէ-Մահուտա՝ անտառի աստուածը, որ եւ օրուան գիշերէն բաժանման հեղինակը կը նկատուի։ Գրեթէ նոյն տեսագծերով է նաեւ յունական առասպելը։ Ուրանոս-երկինք եւ Գէա-երկիրը զիրար անընդհատ կ'արգասաւորեն։ Բայց որովհետեւ Ուրանոս Գէայէն չէր բաժնուէր, Գէային ծննդաբերութիւնը շատ կը դժուարցնէր։ Գէա դառնացած եւ բարկացած երկաթէ հսկայ մահիկ մը կը շինէ, յետոյ իր որդիները կոչելով կը հրամայէ, որ հօրմէ մօրը ոխն առնուն. ամէնն ալ կը զարհուրին բացի Կրոնոսէն, որ՝ երբ Ուրանոս դարձեալ Գէային կ'ուզէ մերձենալ, մօրը շինած ահագին զէնքով զանիկա կը ներքինացնէ։ Հայոց Գանձակի գաւառին մէջ ալ այն ըմբռնումը կայ թէ յառաջ երկինք եւ երկիր իրարու հետ միացած

էին[1]. Ճապոնի մէջ երկնքի աստուածն է Իզանագի, երկրինը՝ Իզանամի, որ բոլոր ոչ-սանդարամետական աստուածներուն մայրն է, ամէնէն վերջը կը ծնանի Հրոյ աստուածը եւ կը մեռնի։ Իզանագի սրտի ցաւէն սանդարամետ կ'իջնայ եւ կը խնդրէ, որ դարձեալ ետ դառնայ։ Իզանամի յանձն կ'առնու պայմանաւ որ ամուսինը զինքը չզննէ. բայց անգամ մը Իզանագի իր կայծհանով լոյս վառելով, զայն կը տեսնէ, որով եւ Իզանամի դարձեալ սանդարամետ կ'իջնայ։ Որչափ կ'երեւայ, Ճապոնական այս դիցաբանութեան մէջ լուսնային տեսագծեր սպրդած մտած են եւ ինչպէս վարը պիտի տեսնենք՝ այսպիսի երեւոյթներ ցանցառ չեն առասպելագիտութեան մէջ։ Հրոյ աստուածը զոր կը ծնանի Իզանամի արեւն է, իսկ այն Իզանամին որ լուսոյ տեսքէն կը մեռնի, լուսինն է։ Իզանագի եւ Իզանամի չե՞ն յիշեցըներ արդեօք հայերէն երկին եւ երկիր նմանակերտ անունները։ Այս երկու կարեւոր բառերուն ստուգաբանութիւնը՝ գէթ որչափ ինծի ծանօթ է՝ մինչեւ հիմայ փորձուած չէ. զայն փորձելու մենք ալ յաւակնութիւն չունինք, բայց միւս կողմանէ համեմատական առասպելագիտութիւնը զմեզ կը ստիպէ ընդունելու թէ երկին եւ երկիր դիցաբանական հսկայ երեւոյթները հայերէնի մէջ նաեւ իրենց անուններուն արտաքին նմանութեամբը դիցաբանական սեռային յարաբերութիւն մը կը բացատրեն։ Ղատոնց արդէն այս տեսութեան կը միտէր, բայց Իզա-

[1] Ազգ. Հանդ. Զ. 344։

նագի եւ Իշանամի զիս նոյնին մէջ աւելի հաստատեցին։ Այս տեսակէտէ զօրաւոր ապացոյց մըն է նաեւ հին բաբելական արձանագրութիւն մը, ուր այսպէս կը կարդանք.

«Յետոյ (մեծ) աստուածներն ստեղծուեցան
Լախմու եւ Լախամու (նախ) յառաջ եկան
Մինչեւ որ մեծցան (եւ ծերացան)
Յետոյ առաջ եկան Սար եւ Կիսար աստուածները»
(Այսինքն՝ Վերին [= երկինք] եւ Ստորին [= երկիր] հաստատութիւնը)
Սար կամ Ան-Սար երկնից հաստատութեան ամենասկզբնական աստուածն էր[1]։

Շատ զարմանալի է, որ երկինքն եգիպտական ըմբռնման համեմատ իգական աստուածութիւն է եւ կը նկատուի իբրեւ կամարաձեւ դիրքով՝ երեսը դէպի երկիրը դարձուցած աստեղազարդ հսկայ կին մը Նութ անունով, որուն դէպի վար կարկառած ձեռքերն ու ոտքերը զերկիրս կը շօշափեն. վերջինս ասոր հակառակ արական է եւ պառկած դէպի երկինք կը նայի։ Ոմանք Հաթոր մայր դիցուհին, որ աւելի կովու կերպարանքով կը ներկայացուի, երկնային դիցուհւոյն հետ կը նոյնացնեն, որ եւ անհաւանական չէ, թէեւ՝ ճիշտ խօսելով, եգիպտական դիցաբանութեան մէջ տիրող անորոշութիւնը

1 Հմմտ. Urquhart, Die neueren Entdeckungen, übersetzt von Splicet II, S 57.

շատ կը դժուարցընէ որ եւ իցէ համեմատութիւն։

Առասպելագիտութեան մէջ ամենամեծ դեր խաղացող առարկաներն են արեւն եւ լուսինը, որոնք երկրիս անբաժին ընկերներն ըլլալուն՝ բնականաբար նաեւ ամենաբարերար աստղերն են մեզի համար։ Ինչպէս արդէն ծանօթ է, քաղաքակիրթ աշխարհի ամենահին ժամանակներէն ի վեր առաջնութիւնը սովորաբար միշտ արեգական տրուած է. եւ այս՝ ըստ գիտական բնազննութեան շատ ալ բնական է։ Արեւն է միայն ճառագայթարձակ լուսագունտը, արեւն է գիշերուան եւ խաւարի յաղթողը, ջերմութիւն եւ կեանք մատակարարողը, մէկ խօսքով՝ արեւը իբր խորհրդանշան յաւիտենական Գերագոյն Լոյսին անհամեմատ աւելի բարձր դիրք կը վայելէ քան լուսինը, որ իր աղօտանշոյլ լոյսն անգամ անոր կը պարտի։ Սակայն եթէ երկու լուսագունտերն ալ բնամարդուն աչքերով նկատենք, խնդիրը հիմնապէս կը փոխուի. բնամարդուն քով՝ որչափ կ'երեւայ գէթ ներկայ քննութիւններէն, արեւը լուսնէն վերջը կուգայ։ Ի հարկէ շատերուն տարօրինակ պիտի գայ այս երեւոյթը, բայց այնչափ ատեն, որչափ որ անծանօթ են այսպիսիներուն զայն յառաջ բերող ազդակները։ Իմ կարծիքովս ասոնց մէջէն ամէնէն կարեւորն ու միանգամայն մտադրութեան արժանին ոչ այնչափ արեւու շրջանին միօրինակութիւնն է, ինչպէս առ հասարակ կը կարծուի, այլ այն պարագան, որ բնամարդը

լոյսը՝ արեւուն այս ամենակարեւոր յատկութիւնն՝ արեւէն անկախ իրականութիւն մը կը համարի։ Հոս լոյս ըսելով չենք հասկնար ճառագայթարձակ լոյսը, այլ ճառագայթագուրկը, այն, որ արեւու մայր մտնելու եւ կամ ամպամած եղած ժամանակն ալ կը շարունակուի։ Բնամարդուն համար առ հասարակ անըմբռնելի է որ եւ իցէ էակի մը գոյութիւնն առանց լուսոյ մը գոյութիւնն ենթադրելու. այնպէս, որ լոյսը շատ պարագայի մէջ բնամարդուն քով այն դերը կը կատարէ, ինչ որ կ՚ենթադրէ փիլիսոփայ մը օր. համար լինելութեան (das Sein als solches) գաղափարին մասին։ Ամէն բանէ յառաջ լոյսն է, անիկա է բոլոր էակներուն շունչն ու կեանքին էական մէկ պայմանը։ Անոր համար զարմանալի չէ, որ բազմաթիւ ազգեր լուսոյ եւ խաւարի որոշմամբ իրենց աշխարհածնութիւնը կը սկսին եւ մինչեւ իսկ Ս. Գիրք արարչագործութեան առաջին օրը լոյսն ստեղծել կու տայ։ Այս լուսոյ հետ որ եւ իցէ կապակցութիւն չունի արեւն, որ ըստ Ծննդոց հազիւ չորրորդ օրը կը ստեղծուի Աստուծմէ, իսկ ըստ Ճապոնական դիցաբանութեան երկինք եւ երկիր աշխարհածին ամոլներու վերջին ծնունդն է։ Նոյնպէս մեծ տարբերութիւն կայ լուսոյ բնահայեացքին եւ դիցաբանօրէն անձնաւորուած լուսոյ միջեւ։ Առաջինը մարդկային՝ գլխաւորաբար տեսողութեան անընդմիջական տպաւորութիւններու վրայ հաստատուած է, մինչդեռ վերջինը՝ զառաջինը մասամբ մը ենթադրելով հան-

դերձ՝ հիւանդագին երեւոյթ է իր ամբողջ խեղութեամբը։ Բնահայեացք է օր. համար ինչ որ Ս. Գիրք լուսոյ մասին կ'աւանդէ[1], ինչպէս նաեւ բնահայեացք է, երբ Մովսէս կը գրէ. "Եւ արար Աստուած զհաստատութիւն, եւ անջրպետեաց Աստուած ի մէջ ջրոյն, որ ի ներքոյ հաստատութեան եւ ի մէջ ջրոյն, որ ի վերոյ հաստատութեանն, եւ կոչեաց Աստուած զհաստատութիւնն երկին։„ Որչափ կ'երեւայ լուսոյ դիցաբանական անձնաւորութիւնն երկայն կեանք չունեցաւ. այն՝ իր ամենապարփակ եւ իմաստով մը նաեւ անսահման նկարագրին բերմամբը հաւանօրէն նախ Գերագոյն էակին, ապա երկինք-աստուծոյն հետ միացած է, ինչպէս Վեդայի Դիուս եւ դեւա (= լուսաւոր, լուսաւոր երկինք) անուններէն ալ կը տեսնուի։

Զմարդ լուսոյ բնահայեացքին մղող առաջին պատճառն է լուսոյ եւ խաւարի իրարու ամենօրեայ յաջորդութիւնը. երկրորդ այն պարագան, որ առանց լուսոյ առարկաները մարդկային տեսողութենէն աներեւոյթ կ'ըլլան, բայց ամենէն աւելի լուսոյ արեւուն ելլելէն յառաջ ծագիլը, որով բնամարդը առանց այսպիսի բնական երեւոյթի մը պատճառներն քննելու, լուսոյ առաջնութենէն կարծես բնազդաբար անոր արեւէն անկախութիւնը կը հետեւցընէ։ Եթէ նկատողութեան առնունք նաեւ արեգական ճառագայթարձակ լուսոյն ամպերէն խա-

1 Հմմտ. նաեւ Schöpfer M., Geschichte des Alten Testamentes, 1911, էջ 45.

փանումը, ուսկից սակայն բնաւ լուսոյ ամբողջական խաւարում յառաջ չի գար, այն ատեն պարզ է թէ բնամարդը պէտք է որ երեւոյթներու ամենաբնական մեկնութիւնը համարէր այսպիսի բնահայեացք մը։ Արդ թէ լուսոյ այս աշխարհախօսական ըմբռնումը նախապատմական բնահայեացք մըն է, անժխտելի է. տարակոյս կրնայ յարուցուիլ միայն անոր սկզբնական նկարագրին վրայ, թէեւ ըստ իս տարակուսի ալ դրական պատճառ մը չկայ։ Բնազգեր կան, ինչպէս Էրենրայհ[1] զմեզ կ'ապահովցընէ, որոնք լուսոյ այս ըմբռնումը մինչեւ այսօր անաղարտ պահած են։ Նման տեսութիւններու կը հանդիպինք նաեւ ուրիշ բազմաթիւ ազգերու քով, զորոնք ամէնն ալ մի առ մի յառաջ բերել՝ աւելորդ կը համարիմ։ Որչափ պարզ եւ դիւրըմբռնելի է այժմ, ինչ որ Սրուանձտեանց մեր Վանեցի Հայերուն նկատմամբ կը պատմէ. „Այն տեղի առաւօտը՝ կը գրէ մեր մեծ ժողովրդագէտը (Folklorist), ոչ արեւածագումն է, եւ ոչ քաղաքակրթեալ տեղերու պէս՝ արեւածագումէն քանի մը ժամ ետքը, այլ՝ երբ լուսոյ աստղը իր գլուխը կը բարձրացընէ Վարագայ Գալիլիայէն, վայրիկ մի եւս, եւ ահա կը հորիզոնանայ Շուշանից գագաթան Զիաթռնուկին վրայ, ուր Կարմրուորայ վանից գմբէթի խաչն առաջին անգամ բարի լոյս կու տայ կ'առնու եւ մթնանշմար կը փեղկըտայ[2]։" Որ է ըսել՝

1 Allgemeine Mythologie, p. 113.

2 Մանանայ, Կ. Պօլիս 1876, էջ 40։

Վանայ Նահանգին մէջ՝ աւելցընենք Հայաստանի գրեթէ ամէն կողմերը, ինչպէս օր. Համար Խոտորջուր, արեւէն յառաջ ծագող լոյսը մինչեւ այսօր արեւու չի վերագրուիր: Արուսեակն է անոր աստղը, որ սովորաբար նաեւ լուսոյ աստղ կամ պարզապէս լուսաստղ կը յորջորջուի, ոչ՝ որպէս թէ լոյս եւ Արուսեակ մի եւ նոյնը ըլլային, այլ՝ վասն զի Արուսեակն է լուսոյ աւետաբերը, ինչպէս անոր Լուսաբեր (= Lucifer) անունէն ալ կը ցուցուի: Եթէ չեմ սխալիր՝ մինչեւ իսկ Արուսեակ անունը իր իմաստով լուսոյ աստղին կատարած դերը կը բացատրէ: Նախնաբար կը միտէի զայն աւելի հատական անուն մը համարել, յառաջ եկած մի եւ նոյն աստղին համապատասխան հատական *Աշորա* կամ *Ասորա*[1] (= Ištar, Venus) դիցուհիէն, բայց հիմայ ինծի աւելի հաւանական կ'երեւայ զայն Վեդայի Ushas Արշալոյսի դիցուհւոյն հետ համեմատել: Ushas կ'անուանուի նաեւ Usrâ, Usriyâ կամ **Arushi**[2], հայկականին ալ վերջաւորիչ մասնիկը նուազականի նշանն է: Արուսեակ պիտի նշանակէ ուրեմն *կանխող*, *նախակարապետ* լուսոյ, որ եւ իր կարգին կ'անուանուի ԱՐՇԱԼՈՅՍ = ՆԱԽԱԼՈՅՍ: Հաւանօրէն նաեւ *Արշա*(լոյս) բառին արմատը նախնաբար Արուս կամ Արուշ էր, որ այժմ

---

1 v. Oppenheim M., Die verschleierte Göttin von Tel-Halat, DAO 10.

2 Hardy E., Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens. Münster 1893, S. 27.

կորսուած է կամ միայն Արուսեակ ձեւի տակ մեզի հասած։

Թէ լուսոյ եւ Լուսաստղին միջեւ սկզբնաբար ոչ նոյնութիւն եւ ոչ ալ պատճառական աղերս կար, նաեւ անկէց յայտնի է որ թէ Վանայ գիւղերուն մէջ[1] եւ թէ խոտորջուր այն հնաւանդ նախապաշարումը կայ թէ արշալոյսը ծագելուն պէս դեւերը կը փախչին եւ գայլերն ու բոլոր վնասակար կենդանիները իրենց բոյները կ'ապաւինին։ Արդ սոյն նախապաշարումը այն ատեն միայն իմաստ մը կը ստանայ, երբ զայն լուսոյ եւ խաւարի դիցաբանական անձնաւորութիւններուն միջեւ եղած յաւիտենական թշնամութեան հետ որ եւ իցէ կերպով աղերսի մէջ դնենք։ Դեւերն ու գայլերը լուսածագումին կը փախչին, վասն զի նաեւ խաւարը՝ որ իրենց գերիշխան տէրն է, լուսոյ զօրութեան առջեւ տեղի կու տայ, կը հեռանայ։ Լուսոյ եւ խաւարի կամ ուրիշ խօսքով՝ եթէ աշխարհախօսականը հոգեխօսօրէն նկատենք, բարւոյ եւ չարի հակադրութիւնը հոս թաքուն կերպով, բայց Աւեստայի մէջ ամենակարկառուն գծերով երեւան կու գայ։ Լուսոյ աստուածն է Ահուրամազդան, իսկ Ահրիմանը՝ խաւարին։ Լուսոյ աստուածն է նաեւ լուսաւոր, այսինքն՝ բարի արարածներուն Արարիչը, մինչդեռ անոնք, որոնք՝ կամ իրենց բնութեամբը խաւարի եւ չարի գաղափարին կը ձգտին կամ վնասակար են առ հասարակ մարդ-

---

1 Անդ. էջ 40—41։

կային ընկերութեան Ահրիմանի կը վերագրուին։ Երկու պետութիւններուն մէջ ալ տեւական թշնամութիւն կայ. չարն իր չար արբանեակներով զբարին կը հալածէ եւ բարին զչարն։ Ի հարկէ պարսկական կրօնը իր այս ձեւին մէջ շատ հնութիւն մը չի ցուցըներ։ Երբեմնի Ասուրա-Ահուրա արիական գերագոյն էակն է, որ հոս գէթ մասամբ մը մերկացած իր բարոյական եւ բնազանցական բարձր նկարագիրը՝ ձուլուած է ֆիզիգական երեւոյթի մը հետ. եւ այս՝ տեղի ունեցած է հաւանօրէն Ք. Յ. հազարին միջոցին եւ կամ անկից վերջը։ Այսու. հանդերձ կրօնապատմական այս միակ երեւոյթն ալ կարծեմ թէ բաւական է համոզուելու համար թէ լոյսն եւ խաւարը դիցաբանական տեսակէտէ ինչ աստիճանի կարեւոր իրականութիւններ են։

Խաւարն առ հասարակ իգական հրէշ մըն է, եւ սովորաբար գիշերուան հետ կը նոյնացուի։ Յոյները զայն Նիւքս կ'անուանեն, որ ուրիշ բան չի նշանակեր, բայց եթէ գիշեր կամ գիշերամայր։ Յոյներու համաձայն երկրիս խաւարումը, այսինքն՝ գիշերը անով յառաջ կու գայ, որ Նիւքս կառքով երկրիս մերձեցած ատեն, անոր վրայ կը տարածէ իր սեւ թեւերը եւ այսպէս անոնց շքովն երկիրս բոլորովին կը մթնցընէ։ Հոս ալ խաւարի ծնունդ կը համարուին, ինչ որ մարդուն վնասակար կամ զարհուրելի կամ խորհրդաւոր կ'երեւան։ Նիւքսի զաւակներն են հիւանդութիւն, մահ, պատե-

բազմ, ինչպէս նաեւ գիշերուան ամէն արհաւիրք։ Շատ աւելի հետաքրքրական եւ գրաւիչ է, ինչ որ Սրուանձտեանց[1] Վանեցիներու մասին կը պատմէ։ Իբր խաւարի ներկայացուցիչ Վանեցին հազարաւոր գիշերամայրեր կ'ընդունի, որոնք ամէնն ալ սեւ օձերով (= խաւարով) զինուած՝ արեգակը կը հալածեն։ Իրիկունը սանդարամետէն երկիրս կ'ելլեն՝ արեւը բռնելու նպատակաւ, բայց արեւը արդէն մայր մտած ըլլալով՝ կատղած եւ սրտմտած կը շնչեն երկրիս վրայ եւ խաւարը կը պատէ ամբողջ աշխարհքս։ Կը պնդին արեւու ետեւէն, բայց հազիւ թէ սանդարամետ կ'իջնան, արեւն անկից արդէն ելած կ'ըլլայ։ Ոչ այսչափ գրաւիչ, բայց աւելի ճիշտ է Խոտորջրոյ համապատասխան առասպելը։ Նախ՝ Խոտորջրցին ուրիշ բազմաթիւ ազգերու հետ[2] միայն մէկ գիշերամայր կը ճանչնայ, ուսկից կը հետեւի, որ Վանայ գիշերամայրերուն բազմաթուութիւնը սկզբնական նկարագիր չունի։ Շատ հաւանական է, որ այս բազմաթուութիւնը գիշերամօր արբանեակներուն, որոնք նաեւ անոր ծնունդներն են, գիշերամօր հետ շփոթելէն ծա-գած ըլլայ։ Երկրորդ՝ ըստ Խոտորջրոյ առասպելին գիշերամայրը երկիրը ոչ թէ իր շնչով կը խաւարեցընէ, այլ զայն կլլելով։ Հոս ալ Խոտորջուրն աւելի նախապատիւ է քան Վան, վասն զի կլլելու հայեացքն ալ ընդհանուր եւ սո-

---

1 Մանանայ, էջ 87։

2 Հմմտ. Ehrenreich, p. 217.

վորական տեսութիւն մըն է առասպելագիտութեան մէջ։ Միա՛կ լոյսը կը հալածուի եւ երկիրս կը կլլուի միա՛կ հրեշէ մը, որուն փորին մէջ կը մնայ այն իր բաղդակից էակներուն հետ մինչեւ որ յաջորդ օրն ինքն իսկ հրեշը լոյսէն հալածուի։ Երրորդ տարբերութիւնն այն է, որ խոտորջըրոյ մէջ գիշերամօր հակառակորդ կը համարուի լոյսը, ոչ թէ արեգակը։ Ստոյգ է այս վերջին կէտիս ի նպաստ վկայութիւններ շատ ցանցառ են եւ մինչեւ հիմայ եղած քննութիւններէն դատելով՝ մեծամասնութիւնը կարծես զարեգակը կ՚ընդունի իբրեւ խաւարի ախոյեան։ Սակայն ես շատ կը տարակուսիմ թէ արեգական այս դիրքը սկզբնականն եւ մինչեւ իսկ ընդհանուրն ըլլայ, գլխաւորաբար անոր համար, որ լուսոյ նշանակութիւնը մինչեւ այսօր շատ քիչ գնահատուած ըլլալով, նոյնին համապատասխան ծրագրով ալ քննութիւններ տեղի չեն ունեցած։ Ո՞վ չի գիտեր օր. համար թէ աքաղաղը յունական Նիւքսին ամէնէն ատելի կենդանին է, վասն զի օրուան գալուստը կանխաւ կ՚աւետէ. բայց ո՞վ մտադիր եղած է որ առասպելն օր ըսելով լոյսը կը հասկընայ եւ ոչ թէ արեւը։ Յոյնին ոչ այնչափ պայծառութիւնը կը պարզէ աւելի մեր Ջաւախեցի Հայը, երբ առտու արթննալուն պէս կ՚երգէ՝

Լուսը լուսացաւ
խաչը պարզեցաւ
Աստուած քաղցրեցաւ

դրախտին դովիքն բացուան
Դժոխքինը աւըրուեցան
կապած հոգիս արձըկուեցաւ
Յիսուս մեզի ողորմեցաւ։

Ուրիշ տեղ մը՝

Ճրագն[1] ընկաւ լիացաւ
Դեւն ու Դաւան հալածեցաւ։

Վստահ եմ որ դիցաբանութեան մէջ շատ մը տեսութիւններ հիմնապէս պիտի փոխուին, եթէ լուսոյ երեւոյթին քիչ մը աւելի մտադրութիւն դարձուի։

Գանք հիմայ արեգական ճառագայթաւոր լուսոյն։ "Արեգակնային հերոսին անձը, կը գրէ Էրենրայհ[2], շատ անգամ իր բնական ենթակայէն (այսինքն լուսագունտէն) բաժնուած կը մտածուի։ Լուսագունտը պարզապէս անոր մէկ յատկութիւնն է...։ Անիկա է անոր (լուսագունտին) տէրը, անիկա է զայն ծագեցընողը եւ անոր շրջանը կանոնաւորողը։" Այս տողերը հանգուցեալ Ուսուցչապետին ամենահետաքրքրական մէկ տեսութիւնը կը պարզեն մեր առջեւ. դիցաբանական մեծ ճշմարտութիւն մըն է հաղորդուածը, բայց ճշմարտութիւն մը դժբախտաբար կնքուած եօթ կնիքներով, անըմբռնելի եւ առեղծուածային, ինչու որ Էրեն-

---

1 Հմմտ. Նաեւ Աբեղեան, Armenischer Volksglaube, էջ 39։

2 Անդ. էջ 112։

բայց չէ կրցած զայն մեկնել, չէ կրցած մատնանիշ ընել այն պատճառը, որ զնախամարդը այսպիսի հայեացքի մը մղած է։ Արդ ըստ իմ անձնական տեսութեանս այս պատճառն արեգական շողը կամ ճառագայթարձակ լոյսն է։ Հետեւաբար ցորչափ որ արեւը նաեւ իր ճառագայթաւոր լուսոյն յարաբերութեամբ չենք նկատեր, անհնար է, թէ անոր դիցաբանական իսկութեան համաչափ տեսութիւն մը կազմել կարենանք։ Բնամարդուն համար ուրիշ է արեւու լուսագունտն եւ ուրիշ անոր բոլոր տիեզերքի վրայ սփռած ճառագայթաւոր լոյսը, ուրիշ է արեգակն (= Sonne) եւ ուրիշ արեւը (= Sonnenschein)։ Ճառագայթաղուրկ եւ ճառագայթարձակ լոյսերն իրարմէ անջատ կը տարբերին որ առաջինն արեգական հետ կամ շատ ցանցառ եւ կամ ամենեւին յարաբերութեան մէջ չի դրուիր, մինչդեռ վերջինը միշտ անոր հետ ի միասին կը մտածուի, առանց սակայն կերպապէս իրարու հետ նոյնացընելու։ Հիմնապէս սխալ է Աբեղեանին[1] ըսածը թէ “արեգակն„ բաղադրեալ բառը Արեգ եւ ԱԿՆ (= պատուական քար!) բառերէն ծագած ըլլայ։ Սխալ է նոյնպէս Ալիշեանի կարծիքն[2], որուն համաձայն -ակն իբր լուսոյ բղխման կեդրոն կամ աղբերակն հասկնալու է։ Արեգակն Արեգի (= Արեւ) կամ արեւու աչք միայն կրնայ նշանակել։

1 Der armenische Volksglaube, p. 41.

2 Հին հաւատք Հայոց, էջ 95։

Բացառութիւնս հայերէնի առանձնայատուկ բան մը չէ. Հնդիկներն ալ արեւը արեւաչք (= Sonnenauge) կ'անուանեն. Նոյնին կը հանդիպինք մինչեւ իսկ բնազգերու ինչպէս նաեւ Հատերու եւ Եգիպտացիներու քով[1]: Աւելի չերկարենք. Արեգակնային հերոսը (Sonnenheld) անոր համար շատ յաճախ արեւու լուսագունտէն բաժնուած կը նկատուի, վասն զի ըստ ժողովրդական սկզբնական աշխարհայեցութեան գէթ շատ անգամ ոչ թէ լուսագունտն է իսկական արեւը, այլ անոր շողը, ճառագայթաւոր լոյսն, որ իր անհուն տարածութեամբը լուսակերտ հսկայ զանգուած մը ձեւացընելուն պատճառաւ՝ պարզամիտ բնամարդէն անձնաւորուած եւ հերոսի կարգը բարձրացած է: Այս դիցաբանական յառաջատուութեան առաջին հետեւութիւնն այն եղաւ, որ լուսագունտը իր ինքնակացութեան բարձր դիրքը կորսնցընելով, պարզ յատկութեան մը վերածուեցաւ եւ եղաւ աչք, զէնք կամ վահան արեգակնային հերոսին: Եթէ լաւ միտ դնենք, կը տեսնենք, որ մինչեւ իսկ ճառագայթներու մտապատկերը համեմատաբար նորամուտ գաղափար է. պարզամտօրէն մտածողը զանոնք կամ իբրեւ արեւու հրեղէն եւ ոսկեղէն մազեր կ'երեւակայէ եւ կամ խուրձ մը ասեղներու, զորոնք արեւ հերոսուհին անոնց աչքը կը խոթէ, որոնք

[1] Եգիպտացւոյ քով Raի աչք, Պարսից քով Արամազդայ աչք. Հեսիոդոսի համաձայն է πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας. Op. ճ. 267:

զինքը զննելու կը յանդգնին[1]։ Մինչեւ հիմայ ըսուածներով կարծեմ նաեւ ըստ բաւականի յայտնի կ'ըլլայ թէ ինչո՞ւ համար արեգակնային դիցաբանութեան իսկական կրողը Արեւու աստուածը (= արեգակն) չէ, այլ արեւու հերոսը. եւ թէ ինչո՞ւ համար արեւու հերոսը շատ անգամ գերագոյն էակին կամ երկնքի աստուծոյն հետ միացած է։ Եթէ դիցաբանութեան արեւը շատ յաճախ արեգակնային լուսագունտէն բղխած ճառագայթակերտ լուսազանգուածն է, բնական է որ արեգակնային առասպելներն ալ մեծաւ մասամբ անոր շուրջը դառնան։ Եւ որովհետեւ ճառագայթակերտ լուսազանգուածն իր թէ՛ անհուն տարածութեամբն եւ թէ՛ բնութեամբը շատ նման է լուսակերտ լուսազանգուածին, զարմա՞նք է, որ այն եւս կամ վերջինէս անկախ եւ կամ՝ որ աւելի հաւանական է, անոր հետ շփոթուելով՝ երբեմն նաեւ լուսաւոր երկնքին կամ գերագոյն էակին դերն ստանձնած ըլլայ։ Այս տեսակէտով միայն արեգակն երկնքի եւ անոր միջնորդութեամբ նաեւ գերագոյն էակին աչքը կ'անուանուի իբր խորհրդանիշ անոր ինքնայայտնութեան եւ կամքի ազդեցութեան։ Երկնքի գերագոյն աստուածութեան բարձրացող արեւը՝ ստեղծող է նաեւ երկրիս եւ ամէն էակներու. եւ կը ստեղծէ, երբ զանոնք գիշերա-

---

1 Հայոց քով վերջինս աւելի տարածուած է։ Հմմտ. Ազգ. Հանդ. 1902, էջ 269, Զ. Գ. 345։ Նոյն առասպելը նաեւ Խոտուրջուր կայ։

վիշապին մութ ծոցէն կը հանէ։ Այսպէս կ՚ընէ Մարտուկ, այսպէս կը գտնենք նաեւ Հարաւային Աւստրալիայի տոտեմապաշտ, ինչպէս նաեւ Հարաւային Ամերիկայի ցեղերու եւ կենդրոնական Ամերիկայի Մայաներու քով[1]։ Իրերու այս վիճակը թոյլ կու տայ մեզի ենթադրելու որ՝ ինչպէս արեգակնային հերոսը լուսաւոր երկնքի հետ, նոյնպէս թերեւս անոր հակառակորդն ալ, որ է ինքնին իսկ խաւարը կամ գիշերավիշապը՝ խաւարային երկնքի հետ միացած ըլլայ։ Սոյն մակաբերութիւնը չեմ կարծեր թէ քմածին ըլլայ, եթէ նկատենք մանաւանդ յունական Նիւքս գիշերամայրը, որ թէեւ սեւաթոյր, սեւազգեստ կին մըն է, որ մեզի կը ներկայացուի, սակայն կին մը, որուն վերնազգեստը երկնային փայլուն աստղներով զարդարուած է։ Սոյնպիսի երեւոյթ մը վերը տեսանք նաեւ եգիպտական երկնային դիցուհւոյն վրայ, որ նոյնպէս աստեղազարդ սեւաթոյր կին մըն է։ Անոր համար ես շատ կը կասկածիմ թէ եգիպտական Հոռայ գերագոյն աստուածը զուտ արեգակնային աստուածութիւն մ՚ըլլայ. կարելի է թէ այն եւս նախ իբրեւ արեգակնային հերոս (= ճառագայթակերտ լուսազանգուած) լուսաւոր երկնքի հետ ձուլուած միացած եւ ապա իր գերագոյն դիրքին բարձրացած ըլլայ։ Արեգական Հոռայի աչք անուանումը ուրիշ ենթադրութեամբ դժուարաւ թէ կարելի ըլլայ մեկնել։

---

[1] Schmidt W., Semaine d'Ethnologie réligieuse 1912, p. 107.

Արեգական մասին սպառիչ պատասխան մը տալու համար՝ նկատե՛նք զայն նաեւ յարաբերութեամբ իր օրաշրջանին, ամսաշրջանին եւ տարեշրջանին։ Օրաշրջանը արեւու ամենէն աւելի աչքի զարնող երեւոյթներէն մէկն է, բայց՝ որչափ կ'երեւայ անոր համապատասխան դիցաբանութիւնը ինչ ինչ ազգերու քով համեմատաբար շատ ուշ զարգացած է. գէթ Աւստրոնեզներու համար այսպէս կը վկայէ Վ. Շմիտ[1]։ Թերեւս այս պատճառաւ է, որ նաեւ հնդկական Սուրիան եւ յունական Հելիոսը, որոնք արեգակնային օրաշրջանն ամենէն աւելի կը խորհրդանշեն, ազդեցիկ դիրք մը չունին։ Մարտուկ իւր բացարձակ հեղինակութիւնը յետոյ ստացած է, եւ՝ հաւանօրէն վերը նկարագրուած եղանակաւ։ Այս մասին մեր հին մատենագրութեան մէջ դժբախտաբար ցիր եւ ցան տեղեկութիւններ միայն ունինք, որոնց մէջէն նշանաւորագոյնը թերեւս Եզնկայ արեգակնային օրաշրջանին նկարագրութիւնն ըլլայ[2], որ ի հարկէ նոյնպէս շատ անկատար է, վասն զի Եզնիկ քնառասպելը մեծաւ մասամբ իր հեթանոսական տարրներէն մերկացուցած ըլլալով, անհնար է իր աւանդածով վերակազմել նախնականը իր անաղարտ նկարագրաւ։ Սակայն ինչ որ անցեալն մեզի կը զլանայ, ներկան լիապէս կը մատակատարէ։ Հայ ժողովրդեան այս մասին մեզի ըն-

---

1 Semaine d'Ethnologie réligieuse, էջ 106։
2 Եզնիկ, էջ 188–189։

ծայածը անհամեմատ աւելի վսեմ է եւ նկարագեղ քան Հեղիոսի երկնային ամենօրեայ կառարշաւը, քան Ռգվեդայի հնդկական Սուրիայի գեղեցիկ նկարագրութիւնները։ Հայաստան աւելի լեռնային ըլլալուն՝ արեւն ալ ըստ առասպելներու լերան ետեւէն կը ծագի։ Անոր համար՝ "ահագին լերան մը տակէն կ'ելլեն նախ 12 անձնապահներ[1], սեւ արաբներ եւ այդ լերան վրայ լուսեղէն ճպոտներով ճառագայթի պէս կը զարնեն, լեռը կը ցածնայ, ամէն սարերը իրենց գլուխը կը խոնարհեն. արեւը իր երեսը լուացած ժամանակ ջուրի ցողերով կը սրսկուին սարերը եւ դաշտերը. հաւքերը ամէնքն ալ վեր կը թռնին եւ այս ջրի սրսկումէն կ'արթննան կը ճվլան. յանկարծ արեւու ոսկի գլուխն ու հրեղէն մազերն կ'երեւան։ Թէ հրեշտակները կը հանդերձեն արեւու անկողինը եւ կը հանեն ու կը հագուեցնեն անոր հրեղէն հալաւը։ Թէ արեւու անձն ջաղցի ջրտան ճախրին կամ գունտին ձեւն ունի, որ գլորուելով կը դառնայ ու կ'ընթանայ եւ այդ գունտի փառերէն լուսոյ ճառագայթներ կը ցոլանան, ինչպէս ջուրի ցնցուղը ջաղցի գունտէն։ Թէ սատանաները բիւր բիւրուց կը ժողովին երբեմն եւ կ'ուզեն հակառակ ելլել արեւուն, որպէս զի անոր լոյս երես չտեսնեն մարդիկ, բայց հրեշտակները հրեղէն սրով կը պատերազմին, կը զարնեն, կը վանեն զանոնք սեւ ամպերու

---

1 Սրուանձտեանց, Գրոց ու Բրոց, էջ 108։

մէջէն, եւ այս կուռի ձայնն է ամպերէն եկած որոտումն, փայլակը՝ Գաբրիէլ հրեշտակի սուրն է, կայծակը հրեղէն նետն ու ծիածանը՝ աղեղն[1]։»

Վերջնալոյսին արեւը ծով կը մտնէ, կը լողանայ մաքրուելու եւ հանգչելու համար ըրած ուղեւորութենէն։ «Այն ժամուն արեւմուտք երեւցած շառագոյն, մոխրագոյն եւ ձիւնագոյն ծալ ծալ ամպերը արեւուն անկողնոյ քողն ու վարագոյրներն են. անկողինն ալ ծովու տակը ձգուած է փրփուրի վրայ[2]»։ Ուրիշ տարբերակ մը (Variante) արեւու հանգստավայրը արեւելք կը դնէ, որ ըստ երեւոյթին թէեւ ճիշտ չըլլայ, ինչու որ արեւմուտք յոգնող արեւը՝ նաեւ հոն կրնայ իր յոգնութիւնն առնուլ, սակայն՝ ազգերու համեմատական օրինակները եթէ նկատողութեան առնունք՝ արեւելքի հայող տարբերակն աւելի ընդհանուր է։ Հեղիոսի առասպելին մէջ ալ արեւը արեւմուտք հասած ժամանակ կը յոգնի, բայց լողալով կը զօրանայ եւ երկրի տակէն կ'երթայ հանգչելու իր պալատը, որ արեւելք կը գտնուի։ — Արեւը մայր մըն ալ ունի եւ կը'բնակի միեւնոյն պալատան մէջ, ուր ոչ ծառ կայ, ոչ թռչուն եւ ոչ մարդ։ Կան միայն շատ մը ցայտաղբիւրներ եւ պալատն ալ 12 մասերէ կը բաղկանայ՝ շինուած կապոյտ (երկինք!) մարմարներով եւ օժտուած բազմաթիւ կամարներով։ Միջին մասին աղբիւրներուն

---

1 Գրոց ու Բրոց, էջ 109—118։

2 Անդ. էջ 107։

վրայ ոսկեղէն բնակարան մը յօրինուած է, ուր արեւամայրը մարգարտէ անկողնոյ մը վրայ նստած իր որդւոյն դարձին կը սպասէ։ Վերջապէս արեւը օրուան ճամբորդութենէն վաստակած՝ պալատը կը դառնայ եւ մօրմէ մեծ գուրգուրանքով կ՚ընդունուի։ Այն պահուն աստղները կ՚արթննան եւ զարեւը կ՚ողջունեն, եւ մինչ անոնք երկնակամարը կ՚ելլեն, արեւը բաղնիքով զօրացած եւ կազդուրուած՝ մօրմէն ջրէն կը հանուի եւ անկողին կը դրուի, ուր կը հանգչի եւ մօրը երիտասարդացընող կաթը կը ծծէ[1]։

Այս հրաշալի նկարագրութեան մէջ չկայ գրեթէ բառ մը կամ պարագայ մը, որուն համեմատականն ուղղակի թէ անուղղակի այլուր չգտնուի եւ կամ առնուած չըլլայ բնութեան երեւոյթներէն, որոնք սակայն ի հարկէ հայ ժողովրդեան ստեղծող երեւակայութեան ազդեցութեան տակ բոլորովին ուրիշ կեանք եւ հոգի ստացած են։ Առասպելն առաւօտեան ցողը կ՚ակնարկէ, երբ կ՚ըսէ՝ “արեւը՝ իւր երեսը լուացած ժամանակ ջուրի ցողերով կը սրսկուին սարերը եւ դաշտերը„։ Նոյնպէս առանց պատճառի չեն անձնապահներու, ինչպէս նաեւ արեւու պալատան մասերուն 12 ըլլալը, վասն զի 12ը մին է այն թուերէն, որոնք՝ ինչպէս օր. համար 3, 9 եւ երբեմն նաեւ 7ը բոլոր հնդեւրոպական ազգերու քով նուիրական էին կամ իբրեւ խորհրդա-

1 Համով Հոտով, էջ 258, Ազգ. Հանդ. II, էջ 217. Հմմտ. նաեւ Աբեղեան՝ Der armenische Volksglaube, p. 41–42.

նշան աստղային բներեւոյթներու եւ կամ լուսնային փոփոխութիւններու եւ նոյնին տարեկան շրջանին։ Թէ արեւը հոս անուոյ կերպարանքով կը նկարագրուի կամ թէ արեւմուտք հասած ժամանակ կը յոգնի, հետեւաբար կազդուրուելու համար միշտ կը լողայ եւ թէ մայր մը ունի արեւը, որուն կենսատու կաթով կը վերակենդանանայ եւ կ՚երիտասարդանայ, տեսագծեր (Motiv) են, որոնք արդիւնք են նոյնպէս բներեւութական տպաւորութիւններու։ Արեւմուտք հասնող արեւը կը կարծուի թէ կը յոգնի, վասն զի տակաւ կը նուաղի եւ կը տկարանայ, մինչդեռ աստ հակառակ զենիթին վրայ՝ այսինքն իր ամենապայծառ եւ փայլուն շրջանին մէջ, արեգակնային ճառագայթները միակ բոլորածրի մը կենդրոնէն եւ այն մէկ ուղղութեամբ միայն սփռելով, արեւը աւելի լուսանուոյ կերպարանք կ՚առնու եւ ոչ թէ լուսագունտի մը։ Արեւու անուաձեւ ըլլալու հայեացքը կայ նաեւ Ռգվետայի եւ ուրիշ բազմաթիւ առասպելներու մէջ։ Իսկ արեւամօր գաղափարը՝ որ թէեւ աւելի նոր հայեացք մըն է, բայց նոյնպէս շատ տարածուած է, ծովեզերեայ բնակիչներու առ հասարակ ընտելական է, որոնք նկատելով որ արեւն ամէն իրիկուն ծովը կը խորասուզուի կամ ծովէն կ՚ելլէ, երկուքին միջեւ մօր եւ որդւոյ աղերս երեւակայեցին։ Արեւմուտքին արեւամօր հայեացքը համեմատաբար շատ ցանցառ է եւ ընդհանրապէս քաղաքակիրթ ազգերու քով կը գտնուի։ Եւ որովհետեւ Հայերը որ եւ իցէ

ծովու մը հետ անընդմիջական կապակցութիւն չունէին, յայտ է թէ կամ վերոյիշուած բնա-ռասպելին արեւամայրը յետագայ յաւելուած մըն է եւ կամ թէ Հայերը նախնաբար ծովու եզերքը կը բնակէին։ Այն պարագայի մէջ մեծ յանդգնութիւն է, երբ Մ. Աբեղեան[1] «ի մայր մտանել» կամ «մար մտնել» բացատրութիւնը „Die Sonne geht zur Mutter hinein“ կը թարգմանէ։ «Ի մայր մտանել» կամ «ի մայր դառնալ» կը նշանակէ նաեւ շիջանիլ, մայրիլ եւ խաւարիլ, ինչպէս մատենագրութիւններն ալ կը վկայեն։ Ոսկ. Մատթ. գ. 16. «զճրագն զգուշութեամբ իմն ի մայր դարձուցանեն, թէ գուցէ կայծ ինչ մնացեալ զտունն այրեսցէ»։ Սրուանձտեանց աւանդութիւն մըն ալ յառաջ կը բերէ, ուր արեւու մայր մտնելը յայտնապէս նուաղում եւ շիջում կ'անուանուի։ Նոյնը չի՞ մատնանշեր նաեւ բազմաթիւ ազգերէ ընդունուած արեւու յոգնիլն ու վաստակիլը։ Բաց աստի եթէ «ի մայր մտանել» բացատրութեան մօր ներսը՝ ծոցը մտնել նշանակութիւնը նախնական ըլլար, ինչու համար արեւու օրաշրջանը նկարագրող հայկական եւ ոչ մէկ առասպելի մէջ ակնարկութիւն կ'ըլլայ այս մասին։ Բայց թերեւս ըսուի թէ անհեթեթ բան մը չէ եթէ ճրագն «ի մայր դարձուցանել» ալ „zur Mutter hineingehen“ թարգմանենք, վասն զի հին ըմբռնման համաձայն կրակ վառելն անգամ սեռային գործողու-

---

[1] Armenischer Volksglaube, p. 42–43.

թեամբ ըլլալով՝ երկու իրարու չփելի փայտերէն մին արական եւ միւսը իգական, Հետեւաբար կրակին յարաբերութեամբ մին հայր եւ միւսը մայր կը նկատուէր. այսպէս էր Հնդիկներու քով, որոնք կրակ վառելու առանձինն արարողութիւնն մըն ալ ունէին եւ այսպէս է նաեւ Հարաւային Ափրիկէի մէջ, ուր փայտերէն մին "իգական ամօթ", իսկ միւսը "առնական" կ'անուանուի[1]: Սակայն այս առարկութիւնը շատ տկար ապացոյց մըն է. Հոս ենթադրութիւն մը կ'ըլլուի. որ արտասովոր է առ հասարակ բոլոր ազգերու եւ բնութեան երեւոյթներով ալ դժուարաւ մեկնելի: Եթէ մարուած կրակը դարձեալ իր մօր՝ այսինքն չփուող փայտին ծոցը դառնար, այն ատեն պարզ է թէ Հայերը, Պարսիկներն եւ Հնդիկները պէտք չունէին ամէն ջանք ի գործ դնելու որ չըլլայ թէ տան կրակը մարի: Տան կրակին մարիլը տան ամենամեծ դժբախտութիւնը կը նկատուէր, վասն զի կը վախնային որ կրակին շիջմամբ նաեւ տան սերունդն սպառի. որ է ըսել կրակի մարիլը այն պարագային կրակին սպառում կամ ոչնչացում կ'ըմբռնէին: Հետեւաբար որչափ որ ալ Հայ առասպելագիտութեան մէջ արեւամօր մը գոյութիւնը չենք կրնար ուրանալ, ինչու որ նոյնը ուրիշ Հնդեւրոպական ազգերու քով ալ կը գտնուի, սակայն նկատելով վերոյիշեալ ամէն պարագաները Արեղեանէ, ինչպէս նաեւ Հայկազեան Բառագրքէն

1 Frobenius, անդ. էջ 339.

տարբեր եզրակացութեան մը պէտք է որ գանք, այսինքն՝ “ի մայր մտանել եւ ի մայր դառնալ” բացատրութիւնները ամենասերտ աղերսի մէջ ըլլալու են աւելի “մարիլ” բառին հետ։ Մարիլ կ'ենթադրէ հին “մայրիլ” մը եւ իբր բայարմատ “մայր” մը, որ ըստ պատահման միայն ծնող իմաստով մայր բառին հետ նոյն է. եւ որովհետեւ մեր հին մատենագիրները մեզի անյայտ պատճառներու համար բայարմատը միայն կը գործածեն կցելով անոր “մտանել կամ դառնալ[1]”, “մայրիլ”ն այնուհետեւ նկատուեցաւ ժողովրդական բառ մը, որ երկու իմաստ ունի՝ շիջում եւ նուաղում կամ ուժաթափութիւն։ Արեւամօր հայկական առասպելին զանազան տարբերակներուն շատ նշանակութիւն տալու չէ, վասն զի կասկած չկայ որ անոնք մեծաւ մասամբ մի եւ նոյն սխալ մեկնութենէն առած են իրենց ծագումը։

Հոս կը մնայ մեզի ուրիշ շատ աւելի կարեւոր խնդիր մըն ալ շօշափել, որ է առասպելին մէջ յիշուած սատանաներու արեւու դէմ մաքառումը եւ հրեշտակներուն՝ գլխաւորաբար Գաբրիէլ հրեշտակին անոնց վրայ տարած յաղթանակը։ Դիցաբանութենէ քիչ թէ շատ հասկցողին համար ըստ բաւականի պարզ է թէ արեգական դէմ մաքառող սատանաները փոթորիկն եւ մառախլապատ սեւաթոյր ամպերն են, որոնք արեգական լոյսը խափանելով՝ բնականաբար

---

1 Հմմտ. նաեւ “ի սուգ մտանել, ի սուգ դառնալ, ի քուն մտանել. մտանել յուրախութիւն” եւն։

նաեւ անոր թշնամիները կ'ըլլան։ Նախնաբար այս սատանաները վիշապ կ'անուանուէին եւ մեծ ազդեցութիւն ունէին եւ ունին ժողովրդեան կեանքին վրայ։ Թէ ինչ աղերս կար այս վիշապներուն կամ վիշապին եւ գիշերավիշապին միջեւ, դժուարին է որոշել, այսչափ միայն ստոյգ է, որ շատ աւելի մեծ ազդեցութիւն ստացաւ ժամանակի ընթացքին փոթորկաբեր վիշապը քան գիշերավիշապը, վասն զի վերջինս իր բոլորովին միօրինակեալ եւ համեմատաբար նաեւ անվնաս նկարագրաւը շատ մեծ ահ մը չէր կարող ներգործել, մինչդեռ փոթորկաբերին ազդած ահն ու սարսափը՝ որ տեսակէտէ ալ նկատենք իրը, մեծ պէտք է որ ըլլար։ Թանձրացեալ սեւաթոյր ամպերով սնած փոթորիկը երբեմն այնպիսի շաչիւն եւ դղրդիւն կը հանէ, որ՝ ինչպէս Ա. Շիրակացին կ'ըսէ, “մինչեւ զմայրիս յարմատոց ի բաց հանել, եւ վէմս խլել եւ զինչ գտանէ, ահագին ձայնիւ վերացուցանէ եւ ընկենու յերկիր[1] „։ Ասոր վրայ աւելցընենք խաւարումն, որոտումն ու փայլատակումը, որոնք ամէնքը ի միասին մէկ վայրկենի մէջ մթնոլորտը այնպէս կը փոխեն, որ կարծես բնութեան զօրութիւնները իրար անցած զիրար պիտի ոչնչացընեն։ Այժմ կրնայ երեւակայուիլ թէ ինչ ցնցող իրականութիւններ պիտի ըլլան ասոնք ժողովրդեան մը համար, որ սովոր է բնութեան երեւոյթները անձնաւորել եւ իր կեանքն անոնց

---

1 Ալիշան, անդ. էջ 66։

կարծեցեալ քմածին պահանջքներուն համա-
ձայնցընել: Այնպիսւոյն համար իր աչքերով
տեսածը եւ ականջներով լսածը կռիւ մըն է.
ամենագերագոյն կռիւ մը մղուած չար վիշապի
մը կողմանէ ընդդէմ արեգական: Շատ առաս-
պելներու՝ ինչպէս բաբելականին մէջ վիշապին
դէմ կռուողը ինքն իսկ արեգակն է. իսկ ինչ
ինչ ազգերու քով մինչեւ իսկ գերագոյն էակը:
Այսպէս Զեւս իբր շանթի աստուած Տիւփոն
փոթորկաբեր վիշապին դէմ կը մաքառի եւ
զայն իւր շանթով կը սպաննէ. Նոյնպէս նաեւ
Ցուպիտեր, Ասուր եւ Դարեհի Ահուրամազդան:
Հայ ժողովրդական առասպելը Ռգվեդայի եւ
գերմանականին եւ ուրիշ բազմաթիւ տարբե-
րակներու հետ բոլորովին ուրիշ հերոս մը աս-
պարէզ կը հանէ, որուն ներկայ անունը թէեւ
Գաբրիէլ հրեշտակ է, սակայն անոր տրուած նկա-
րագրականէն կը տեսնուի, որ հոս կայծակի եւ
ամպրոպային աստուծոյ մը հետ է մեր գործը:

Արդ ի՞նչ էր այս աստուածոյն անունը:
Մ. Աբեղեանի շնորհակալ ըլլալու ենք, որ այս
դժուարին հարցը գոհացուցիչ կերպով լու-
ծած է: Վահագն է ըստ իրեն Հայոց ամպրո-
պային աստուածը. ա՛յն է հետեւաբար փոթոր-
կաբեր վիշապին դէմ մաքառողը եւ զարեւը
անոր ճիրաններէն ազատողը: Մ. Աբեղեանի
ապացոյցները այնպէս համոզիչ են, որ մեր կար-
ծիքով տարակոյսի տեղի չի մնար այլեւս: Սկսե-
լով "Երկնէր երկին եւ երկիր" Գողթան եր-
գէն, որ մեր ազգային բանաստեղծութեան ա-

մենահին գոհարներէն մէկն է, կը համեմատէ զայն Ռգվեդայի, յունական եւ գերմանական ամպրոպային աստուածներու համապատասխան առասպելներու հետ եւ երբեմն կը բերէ կատարեալ զուգակցութիւն մը թէ՛ ըստ բովանդակութեան եւ թէ՛ ըստ դիցաբանական լեզուին։ Ասով կը բառնայ Աբեղեան միանգամայն այն կասկածն, որ թերեւս ունենայ մէկը երգիս Վահագնայ վերաբերելու մասին, վասն զի համեմատական քննութիւնը լիովին կը հաստատէ, ինչ որ Խորենացին այս կէտիս նկատմամբ կ՚աւանդէ։ Հայ Վահագն, ինչպէս ծանօթ է, կը համապատասխանէ պարսկական Verethragnaին, բայց եւ հնդկական Ինդրային. վասն զի Վերեթրագնայ պարզ վերադիր մըն է եւ կը նշանակէ Վերեթրասպան. արդ Վերեթրայ թէեւ Աւեստայի անծանօթ է, բայց Ռգվեդայէն կը նկարագրուի իբրեւ վիշապ մը, որ արեւուն դէմ կուռելուն եւ երկնային ջրերը արգիլելուն պատճառաւ Ինդրայէն կը սպանուի։ Ասկից կը տեսնուի թէ ո՛րչափ իրաւունք ունէր Գոկտոր մը, երբ դիցաբանական երեկոյթի մը առթիւ ինծի կ՚ըսէր թէ Վերեթրագնայ նախնաբար Indaraի իբր վերադիր կը գործածուէր։ Ահա այս է պատճառն, որ Վահագնի եւ Ինդրայի մինչեւ իսկ ծննդեան նկարագրութիւնները այնպէս սերտիւ իրարու հետ կապուած են։ Վահագն ծնունդ է երկնի եւ երկրի, նոյնն է նաեւ Ինդրան, որուն ծննդեան ժամանակ երկինք եւ երկիր կը դողան։ Վահագն ծովածին

է՝ “երկնէր եւ ծիրանի ծովն„. Նոյնն է նաեւ Ինդրա, վասն զի Ռգվեդայի մէջ շատ անգամ նաեւ ապտիա կը յորջորջուի, որ Ջրածին կը նշանակէ։ Գողթան երգին՝ “երկնէր եւ ծիրանի ծովն„, ինչպէս Աբեղեան շատ լաւ կը գիտէ[1], կապուտակ երկինքն է, այսինքն երկնքի այն մասը, որ հին բնահայեցքին համեմատ երկնային ջուրը կը պարունակէր իր մէջ։ Հայ ժողովուրդը այսօր իսկ ծիրանի ծով կ'անուանէ երկինքը[2] եւ խնդրոյս վերաբերմամբ հանելուկ մըն ալ ունի, որ մանրանկարն է կրնանք ըսել այն ամէն փոթորկի եւ կայծակի խնդիրներուն, որոնք մեր նախնիները այնչափ զբաղցուցած են։ Հանելուկն է՝ “Կով մի ունիմ հանայ հանայ. կոտոշները մրխանայ. կաթնաղբիւրէն ջուր կը խմայ. արիւնածովէն ձէն կը հանայ„. որուն պատասխանն է ամպ եւ որոտմունք[3]։ Կովը հնդեւրոպական գաղափարով կը համապատասխանէ կամրագոյն կամ լուսաւոր եւ անձրեւաբեր ամպերուն, թերեւս նաեւ Ինդրայի, վասն զի Ինդրա երբեմն նաեւ իբրեւ ցուլ կը նկարագրուի, որ Վրիտրայի կողմանէ երկնային ջրերը (անձրեւ) արգելող կամարը պատռելով, “ծովի ջուրը„ երկնքէն վար կը թափէ։ Կաթնաղբիւրը նոյն է արիւնածովին հետ, որ ծիրանի ծովին ուրիշ մէկ տարբերակն է։ Փոքրիկ դժուարութիւն մը պիտի պատճառէ թերեւս

---

1 Անդ. էջ 134։

2 Ընդ. էջ 135։ Հմմտ. Ազգ. Հանդ. Ա, էջ 348։

3 Ազգ. Հանդ. Բ, էջ 220։

Գողթան երգին “կարմրիկ եղեգնիկ„ը· վասն զի Հնդկական աւանդութեան համաձայն Ագնին ջրերէ եւ բոյսերէ կը ծնանի, նոյնպէս Բրահմա ծաղկէ մը կը ծնանի, բայց Ինդրայի մասին որ եւ իցէ յիշատակութիւն չ՚ըլլար։ Սակայն նկատելով որ երկնային կրակը շատ անգամ բոյսերու հետ յարաբերութեան մէջ կը դրուի հին Արիներէն, չենք կարծեր թէ կարմրիկ եղեգնիկը դիցաբանական հիմ մը չունենայ, եթէ նկատողութեան առնունք մանաւանդ գերմանական առասպել մը[1], ուր եղեգն կայծակի հետ աղերսի մէջ կը դրուի յայտնապէս։ Ամէն պարագայի մէջ մտադրութեան արժանի է, ինչ որ Աբեղեան այս մասին կը գրէ։ “Նոյն իսկ եթէ եղեգն այդպիսի բոյսերից չլինի, կ՚ըսէ Աբեղեան, բանաստեղծը չէր կարող, — քանի որ երկնային տեսարանը իսկապէս միշտ երկրաւորի նմանումն է, — աւելի լաւ կերպով ուրիշ բոյս ընտրել կարմիր կայծակի հրդեհումը ծիրանի ծովի մէջ նկարագրելու համար քան թէ կարմիր եղեգը, մօրուտների եղեգը, որ աճում է ջրերի միջին[2]։„ Յաջորդ հատուածներու մէջ Վահագն եւ Ինդրա իրարու աւելի կը մերձենան, վասն զի երկուքը բռնուող եղեգնիկի մէջէն ծուխ ու բոց կ՚ելլէ եւ ապա բոցին մէջէն խարտեաշ պատանեկիկ Վահագն դուրս կը վազէ։ Այսպէս ալ Ինդրա “Հազիւ թէ իբրեւ գեղեցիկ ճառա-

[1] Աբեղեան, էջ 141· Հմմտ. նաեւ Kuhn, Herabkunft des Feuers, p. 199։

[2] Անդ՝ էջ 141։

գայթ մը երկինք դրուեցաւ, արագ արագ սփռեցաւ տարածեցաւ խարտեաշ կայծակը, երկաթեայ խարտեաշ ատամներով զարկաւ վիշապին, հազարապատիկ բոցեր ունէր նա խարտեաշն։ Վերջապէս պատանեակն Վահագն «հուր հեր ունէր, բոց ունէր մօրուս եւ աչկունքն էին արեգակունք», ոչ թէ արեգական հետ որ եւ իցէ յարակցութիւն ունենալուն համար, այլ որովհետեւ իբրեւ կայծակի աստուած՝ արեգական նման բոցավառ է եւ ճառագայթարձակ, եւ այս յատկութիւնները, ինչպէս այլուր տեսանք, բնամարդը մազի կը նմանցընէ։ Նոյնպէս է նաեւ Ինդրա. պատանեակն Ինդրա, ոսկի հեր եւ խարտեաշ, արեգակնանման եւ արեգակնաչեայ, դեղնամօրուս եւ դեղնահեր[1]։ Վահագն եւ Ինդրա ոչ միայն ըստ ֆիզիկական բնութեան իրարու յար եւ նման են, այլ եւ նաեւ ըստ զարգացման համընթաց կ՚ընթանան իրարու։ Վասն զի պատմութիւնը մեզի կը ցուցընէ որ ինչպէս որ Ինդրա յետագայ դարերուն Հնդիկներուն ազգային պատերազմի եւ յաղթութեան ամենամեծ աստուածն եղաւ, նոյնպէս ալ Վահագն թէ Պարսից (իբր Verethragna) եւ թէ Հայոց քով։ Անոր համար հայ մատենագիրներուն այս մասին աւանդածները պէտք չէ այնպէս դատել, որպէս թէ անոնք իրենց անձնական տեսութիւններն ըլլային զուրկ որ եւ իցէ պատմական հի-

---

1 Ընդ. էջ 150։

մունքէ[1]։ Կայծակի եւ շանթի աստուածութենէն պատերազմի աստուածութեան անցումը կրօններու պատմութեան սովորական գծերէն մէկն է։ Մինչեւ իսկ տարօրինակ բան չէ, եթէ երբեմն Վահագն մեր մատենագիրներէն արեւու աստուածոյն հետ շփոթուի[2]. մէկէն միւսին անցումն ալ պատմական իրողութիւն է եւ այն՝ շատ տեղ հանդիպած[3]։

Արեւու շրջաններուն մէջէն դիցաբանօրէն ամէնէն աննշանակն ամսաշրջանն է։ Այս է պատճառն որ շրջանիս հայող դիցաբանութիւններ շատ ցանցառ են։ Քանի մը աւստրոնեզեան ցեղերու քով[4] արեւը այս պարագային կը նկատուի իբր ամուսին լուսնոյ, որ երկրի քով անոր երկրորդ կինը կ'ըլլայ եւ սովորաբար ամէն նոր լուսին արեւէն կ'արգասաւորուի եւ կը ծնանի աստղները իբրեւ արդիւնք այս սեռային միութեան։ Հայ ժողովրդեան մէջ եւս կայ նման առասպել մը, ուր աստղները յայտնապէս արեւու զաւակներն կը համարուին։ Գալով արեգական տարեշրջանին, դիցաբանութեան առատութեան կողմանէ՝ որչափ կ'երեւայ, անոր ոչ ամսաշրջանն եւ ոչ ալ օրաշրջանը կը հաւասարի. անոր ագ-

---

1 Այսպէս կը դատէ որչափ կ'երեւայ ինքն իսկ Աբեղեան, էջ 184 եւն։

2 Փիլոն՝ "քանզի կոչեն ոմանք զհուրն Հեփեստոս եւ զԱրեգակն Վահագն" Ալիշան, Հին. Հ., էջ 86։

3 Վ. Շմիտ, Semaine d'Ethnologie religieuse 1912, p. 108։

4 Վ. Շմիտ, Grundlinien einer Vergleichung etc., p. 88—89, 126 etc.

դեցութիւնն տիեզերական է եւ տեւական, վասնզի զայն յառաջ բերող ազդակներն ալ բազմակողմանի են եւ ֆիզիգապէս նաեւ յայտյանդիման։ Ասոնց մէջէն ամէնէն ցայտունն ու յիշատակելին երկրիս արգասաւորութեան կողմանէ արեգակէն կախում ունենալն է։ Ի հարկէ այս երկրախօսական յայտնի իրողութիւնը համեմատաբար շատ ուշ նշանակութիւն ստացաւ, բայց անգամ մը որ սկսաւ, յեղաշրջող հետեւութիւն ունեցաւ ամէն տեսակէտէ։ Երկիրս եղաւ այլ եւս արեւու ամուսինն, որ տարին անգամ մը եւ այն՝ գարնան արեւէն կ՚արգասաւորուի։ Ահա ասոր վրայ յեցած են գարնանային նոր տարւոյ գրեթէ բոլոր առասպելներն ու տօնախմբութիւնները։ Եթէ նկատենք որ մարդուն արգասաւորութիւնն ալ երկու աստուածային ամոլներուն պտղաբերութեան հետ յարաբերութեան մէջ դրուեցաւ, այսինքն՝ մարդկային բեղմնաւորման վերջնական պատճառն եւս արեւը նկատուեցաւ, այն ատեն շատ դիւրաւ հասկնալի է եթէ շատ ազգերու քով այրական ծննդականի պաշտօնին հանդիպինք։ Մտադրութեան արժանի է նաեւ այն պարագան, որ թէ՛ թլփատութիւնն եւ թէ՛ տոտեմապաշտութիւնն հո՛ն ամէնէն աւելի զարգացած են, ուր արեւու պաշտօնը սեռային տեսակէտով իր ծայր աստիճանն հասած է։ Այսպէս Եգիպտոս, Ափրիկէի շատ մը վայրենի ցեղերուն քով, մալայեան-աւստրոնեզեան հարաւ-արեւմտեան եւ հարաւ-արեւելեան կղզիները եւ Աւստրա-

լիայի մէկ մասը։ Թլփատութիւնը նախնաբար սեռային գործողութիւնը դիւրացընելու համար էր, որ եւ այսօր իսկ չափահաս հրատարակելու հանդիսութիւններուն հետ սերտիւ կապուած է։ Իսրայելացիները երբ թլփատութիւնն առին, այն իր սեռային նշանակութիւնն շատոնց արդէն կորսնցուցած էր, անոր համար ալ եղաւ նշան ուխտի՝ գրուած իրենց ժողովրդեան եւ Աստուծոյ միջեւ։ Որչափ որ ալ տոտեմապաշտութեան հայեացքներն ոչ ըստ բնութեան եւ ոչ ալ ըստ ծագման նոյն են թլփատութեան հետ, սակայն կասկած չկայ, որ նաեւ հոս մեծ դեր ունի սեռային տարրը։ Արեւու սեռային դիցաբանութեան ազդեցութեան տակ արարչագործութեան տեղի չկայ, ամէն բան միջնորդաբար թէ անմիջնորդաբար արեւու արգասաւորութեան կը պարտի իր գոյութիւնը։ Ահա այս առաջին քայլն է դէպ ի տոտեմապաշտութիւն, վասն զի արեւու արգասաւորութեան տիեզերական նկարագրին շնորհիւ բոյսերու, անասուններու եւ մարդկան միջեւ եղած ցանկերը բարձուելով՝ բնականաբար մարդկան մէջ ձգտում մը պիտի ծնանէր բոյսերու, բայց մանաւանդ անասուններու հետ ընտանեկան սերտ յարաբերութիւններու մէջ մտնելու կամ անոնց զօրութեան մասնակից ըլլալու եւ կամ այս կամ այն բարի յատկութիւնը ժառանգելու համար։ Զարմանալի է, որ Fratzer թէեւ շատ ուշ՝ բայց եւ այնպէս ստիպուեցաւ խոստովանելու թէ "Մոլորութիւն է եւ սովորականէն աւելի ծանր մոլո-

րութիւն տոտեմը աստուած համարիլ եւ ըսել
թէ այն իր ցեղէն ճշմարիտ պաշտօն կ'ընդունի։
Եթէ կրօնը՝ ինչպէս կ'երեւայ զայն գործա-
դրողին համար նաեւ այն խոստովանութիւնը կը
պարունակէ թէ իր կատարած պաշտօնը իրմէ
բարձրագոյն բան մըն է, այն ատեն ճիշտ ըսելու
համար, անկարելի է տոտեմապաշտութիւնը
կրօնի հետ նոյնացընել, վասն զի մարդը իր տո-
տեմը իբրեւ իր հաւասարն ու բարեկամը կը
նկատէ, ոչ երբեք բարձրագոյն մէկը, թող թէ
աստուած... Մոլորութիւն մըն է ուրեմն տո-
տեմապաշտութեան նկատմամբ այնպէս խօսիլ,
որպէս թէ կրօն մ'ըլլար[1]»։ Տոտեմապաշտու-
թիւնը կրօն չէ, բայց հետեւանք է արեւապաշ-
տութեան, ինչպէս է օր. համար նաեւ առնա-
կան անդամին պաշտօնը։ Թլփատութիւնը՝ հայ-
պատմութենէ դատելով՝ բոլորովին օտար տարր
մը եղած է մեր ժողովրդեան համար. խնդիր
կրնայ ըլլալ միայն տոտեմապաշտութեան
նկատմամբ, սակայն ըստ իս հաւանօրէն այն
եւս ժխտելու է։ Շփոթելու չէ տոտեմապաշ-
տութեան հետ անասնապաշտութիւնն ու անկա-
պաշտութիւնը, որոնք երկուքն ալ մեր մէջ շատ
տարածուած էին եւ այսօր ալ իսպառ ջնջուած
չեն, վասն զի տոտեմապաշտութիւնն ինքն իրեն
համար առանձին գլուխ մըն է, իսկ վերջինները
յառաջագայութեան ազդակներու տեսակէտով
գրեթէ տարբերութիւն չունին օր. համար լուս-

---

1 Totemism and Exogamy, London. Հմմտ. նաեւ Semaine d'Ethnologie religieuse, 1911։

նապաշտութենէ եւ արեւապաշտութենէ։ Սական արեւու ազդեցութիւնը եթէ այս կողմանէ մեր ժողովրդեան համար ոչինչի դիմաց կու գայ, ուրիշ կողմանէ մեծ եւ շատ մեծ եղած ըլլալու է, որ մեր մէջ շատ անգամ արեւ եւ կեանք բառերը նոյնանիշ են. “յարեւէ արկանել կամ անկանել„ եւ կամ զարեւ հատանել կը նշանակէ՝ կեանքէ զրկուիլ, մեռնիլ, ինչպէս նաեւ “շնորհել զարեւն„ ի իմաստն է՝ կեանքը շնորհել, տալ։ Իսկ այսօր մեր մէջ սովորական բացատրութիւններ են “արեւիդ մեռնիմ„, “արեւդ սիրեմ„, “արեւովդ ապրիս„ եւն[1]։ Արեւու պաշտաման մեծ ազդեցութեան յայտնի նշան մըն է նաեւ “Արեւորդիներու„ աղանդը. ինչպէս նաեւ աւելորդապաշտական սովորութիւն մը, որ ամբողջ Հայաստանի մէջ տարածուած է, այսինքն՝ տղայ մը ծնանելուն պէս՝ ծնողաց առաջին գործքը կ'ըլլայ զայն արեւու ցուցընել ըսելով. “Ով սուրբ արեգակ, այս տղան քեզի կը յանձնենք. ասոր վրայ երկնից ցողը ցողայ եւ գետնէն պտուղ ստանայ[2]„։ Նոյնպիսի սովորութիւն մը կայ նաեւ ուրիշ ազգերու՝ այսպէս Բակոնկոյի մէջ[3]։

ԼՈՒՍԻՆ. “Համշենցի Հայերը„ յօդուածին հեղինակը կ'աւանդէ, որ “Լուսինը մեծ դեր է

---

1 Ըստ բնական տարուան Հայոց տարին կը սկսէր գարնանամուտին, ոչ թէ Յուլ., Օգոստ. եւ այս պարագային առաջին ամիսը կ'ըսուէր Արեգ — Արի —։

2 Ազգ. Հանդ. 1902, էջ 184։

3 Anthropos 1908, p. 740.

կատարում գիւղացու կեանքում, ամսի հաշիւը անոր քով երկրորդական է, ամէն գործք լուսնոյ հաշուով կ'ընէ[1]։ Իսկ Աբեղեան աւելի յառաջ կ'երթայ, երբ կը յայտարարէ թէ „Հայաստանի մէջ լուսնոյ յարգութիւնը աւելի տարածուած է քան արեգական[2]"։ Հայկական կեանքին այս կարեւոր վկայութիւնը փոքրիկ մէկ օղակն է այն բազմաթիւ՝ մանաւանդ ընազգերու եւ վայրենիներու մէջ տեսնուած երեւոյթներուն, որոնցմէ կը տեսնուի, որ լուսնոյ ազդեցութիւնն առ հասարակ աւելի մեծ եղած է պարզամտօրէն մտածող ժողովրդեան վրայ քան արեգականը։ Բնամարդուն համար լուսինն է որ կանոնաւորողը եւ՝ որ թերեւս զարմանալի երեւայ շատերուն, նաեւ բուսականութեան աճման ինչպէս նաեւ անասուններու եւ մարդկան սեռային կեանքին կանոնաւորութեան պատճառը։ Հայոց քով՝ ինչպէս վերը տեսանք, բուսականութեան աճումը շատոնց ի վեր արեգական կ'ընծայուի, բայց մինչեւ այսօր ալ լուսնոյ հետ յարաբերութեան մէջ կը դրուի կանանց դաշտանը եւ նման շատ մը խնդիրներ։ Լուսնոյ մեծ նշանակութիւնը հնութենէն ալ յայտնի է։ Ըստ Վինքլերի[3] մոլորակներու բաբելական աղիւսեակի մը մէջ առաջինն է լուսինը եւ ապա արեգակն. լուսինը երբեմն Բաբելացիներէն մինչեւ իսկ Հայր աստուածներու կը կոչուի, մինչդեռ Նոյն-

1 Ազգ. Հանդ. Զ. Գ., էջ 112։
2 Armenischer Vólksglaube, p. 47.
3 Himmels- und Weltenbild, p. 38.

պիսի տիտղոսի մը չենք հանդիպիր արեւու մասին։ Բաբելական տօմարին մէջ լուսնոյ ամիսն փոխանակ առաջինն ըլլալու երրորդ ըլլալով՝ իրողութիւնը չի փոխուիր, վասն զի շատ հաւանական է թէ կենդանակերպ շրջանին (Tierkreis) մէջ տեղի ունեցած փոփոխութիւնը՝ նաեւ տօմարին մէջ մուծուած ըլլայ, որով լուսնոյ ամիսն, որ նախնաբար ամիսներուն առաջինն էր, եղաւ երկրորդն եւ ապա երրորդն, ուր եւ մնաց[1]։ Հռովմէացւոց քով այս փոփոխութիւնը չեղաւ, բայց անոնց քով ալ առաջին ամիսը լուսնոյ ամիսն էր. ինչու որ Janus, ուսկից է Januar, լուսինն է, ինչպէս կը տեսնուի նաեւ անոր երկգունեան՝ այսինքն սեւ ու սպիտակ երեսէն։ Լուսնոյ դիցաբանութեան մէջ գրուած այս բարձր դիրքը ի հարկէ հետեւանք է մասամբ մը լուսոյն արեւու լուսագունտէն ազատ մնածուելուն, բայց այս խնդրոյն ժխտական կողմն է միայն, հետեւաբար իբրեւ այսպիսի նաեւ անբաւական։ Լուսնոյ բարձր դիրքին գլխական պատճառը իր իսկ փոփոխութիւններն են, որոնց բազմապիսութիւնը եւ բազմապիսութեան մէջ կանոնաւորութիւնը անսպառ աղբիւր են դիցաբանութեան։ Անոր համար Էրենրայխ շատ չի ծայրայեղեր, երբ կ'ըսէ՝ "լուսնոյ առասպելները բնութեան բոլոր առասպելներէն ամէնէն ընդհանուր եւ նոյնօրինակ առասպելներն են։ Անոնց բարձրագոյն եւ ստորնագոյն դիցաբանութեան

---

1 Winkler, Babylonische Kultur, p. 32.

մէջ ամենամեծ համաձայնութիւն կը տիրէ. եւ լիապէս օժտեալ են պայծառութեան, ճշմարտութեան եւ դիցաբանական հայեացքին ֆիզիկական համապատասխան առարկային հետ ունենալիք նոյնութեան պայմաններով[1]։» Արդ այս առասպելներուն մէջ լուսինը իբրեւ անձնաւորութիւն կը նկատուի Հերոս, որ վիշապի մը հետ կը կռուի եւ կը յաղթէ, Հովիւ՝ այսինքն իբրեւ արածող երկնային արջառներու, ամպերու եւն, արեւու ամուսին, կոյս, սարդ եւ կախարդ։ Կախարդ է լուսինը ոչ թէ միայն իր մարդկային ջղերուն վրայ ունեցած ազդեցութեան պատճառաւ, այլ եւ իբրեւ առաջին կախարդ, իբրեւ ստեղծող նոյն արուեստին. շատ տարածուած տեսագիծ մըն է նաեւ մանող կինը, որ մանելով ցերեկը կը բերէ եւ մանուածքը քակելով՝ գիշերը եւ կարմիր մանուածքով առհասարակ աշխարհքիս իրերը կը կարգէ եւ կը կանոնաւորէ։ Անասնային կերպարանքով կը ներկայացուի աւելի իբրեւ կինճ, նապաստակ, շուն, խոյ, ցուլ եւն. ասոնց մէջէն նշանաւորագոյներն են աւելի եղջերաւորները՝ իրենց կիսալուսնին նմանութեան պատճառաւ։ Իսկ առարկաներու մէջէն լուսնային տեսագծեր են ափուճ, մահիկ, աղեղ, դանակ, նաւ եւ որորոց։

Այս ամէն դիցաբանական հայեացքներն ալ արդիւնք են լուսնոյ զանազան կերպարանքներուն։ Նոր լուսինը կը ներկայացնէ օր. համար

---

1 Անդ. էջ 114։

լուսնային Հերոսը իբրեւ Նորածին մանուկ, որ տակաւին որորոցի մէջ է կամ կեղեւի մաշկով պատած է, ինչպէս ձու մը կամ ձուածին մը։ Մանուկ լուսինը արտաքոյ կարգի արագ կը զարգանայ եւ քաջաբար չար ոգիներու դէմ մաքառելէն վերջը լիալուսնին՝ արդէն այր կատարեալ է։ Նուազումը չար զօրութենէ մը յօշոտում կամ վիրաւորում կը նշանակէ, որուն նշաններն են լուսնոյ վրայ երեւցած բծերը։ Վերջին մահիկին լուսինը մեռնելով կամ գլխատուելով՝ կ'իջնայ սանդարամետ, ուր քանի մը օր կենալէն վերջը՝ դարձեալ երիտասարդացած երկիրս կը դառնայ։ Շատ համառօտ, բայց որչափ իմաստնալից է, ինչ որ հայ ժողովուրդը լուսնոյ այս անցքերուն մասին կ'երգէ. "Նոր, Նոր, Նորաւոր, կանանչ, կարմիր Թագաւոր, ծեր գացիր, տղայ եկար, մեզի աշխարհքէն ինչ խապրիկ բերիր[1]"։ Ահա ծնունդը մանկան մը, որ՝ լուսոյ տկարութեան պատճառաւ նախ կանանչագոյն կ'ըլլայ, ապա կարմիր եւ ապա՝ իր զարգացման գերագոյն աստիճանին ոսկեգոյն, բայց կը ծերանայ եւ կը մեռնի եւ յետոյ իբրեւ տղայ դարձեալ երկինք կը բարձրանայ եւ այն՝ սանդարամետէն, վասն զի աշխարհքի եզերքը ըստ դիցաբանական լեզուին սանդարամետն է շատ անգամ[2]։ Եգիպտացիներու համաձայն Խոնսու լուսնի աստուածը աներևույթ Նոր լուսնոյ օրը իր Մուտ մօր արգանդին մէջ կը յղանայ, տե-

1 Ազգ. Հանդ. Զ, էջ 33։
2 Anthropos, 1916.

սանելի Նոր լուսնին կը ծնանի, իսկ լիալուսնին է արդէն հուժկու երիտասարդ մը կամ ծեր մը[1]։ Աներեւոյթ Նոր լուսնի ժամանակը ամսոյն առաջին երեք օրերն են, որոնց միջոցին լուսինը տակաւին չ'երեւար, երեւան կու գայ չորրորդ օրը։ Անոր համար այս օրը շատ ազգերու քով մեծ հանդիսութեամբ կը տօնուի։ Ազգեր, որոնց քով լուսնոյ մեռնելու գաղափարը արդէն մթագնած է կամ զայն ուրիշ տեսակէտով կը նկատեն, այն գաղափարն ունին թէ լուսինը այն երեք չտեսնուած օրերը արեւու քովն է, որ կամ թշնամութեան համար զայն չ'ուզեր արձակել եւ կամ սեռային յարաբերութիւններ կը տածեն իրարու մէջ եւ այս վերջին պարագային մէկը միւսին ամուսինն կ'ըլլայ, որոնց ծնունդներն են աստղները։

Ամփոփելով մեր ըսածները՝ հետեւեալ չորս կէտերը կը ստանանք, որոնք հիմնական նշանակութիւն ունին լուսնոյ դիցաբանութեան համար։ Նախ՝ թէ լուսինն ալ կը ծնանի եւ կը մեռնի, ինչպէս բոլոր մարդիկ. այն ալ կը հալածուի եւ կը հալածէ իր թշնամիները, կը փոխուի եւ մէկ օրը միւսին չի նմանիր։ Մանրանկարն՝ մանաւանդ թէ նախատիպ օրինակն է լուսինը մարդուն մահկանացութեան եւ անոր ամէն յարափոխ անցքերուն եւ ասով բնականաբար ամէնէն մօտն է նաեւ մեզի, գլխաւորաբար նախամարդուն, որ խորապէս կ'ազդուէր մա-

1 Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter, p. 495.

հուան ահաւոր իրականութենէն: “Զի եւ ես նման քեզ առնում զաճումն ի ծննդենէն, կ՚ըսէ Ցակոմբ Խրիմեցին, եւ բոլորեալ կատարիմ ի հասակս երիտասարդական եւ ի կատարելութենէ սկսնում նուազել եւ ծրարեալ ամփոփիմ ի ծոց գերեզմանին... Զի աստուծոյ նախախնամութիւն ծանեաւ, զի ամենայն վարդապետ եւ խրատիչ ոչ գտանի. զնա եդ վարդապետ գոլ աշխարհի ի յերես երկնից, որ յամենեցունց տեսանի: ... Այս եւ լոյս լուսնի նշանակ է գոյութեան մերոյ, ծնանելովն, բոլորելովն եւ մաշելովն, զի եւ մեք ծնանիմք եւ բոլորեալ կատարիմք եւ նուազելով մաշիմք. երկրորդ նշանակ է մահու եւ յարութեան մերոյ[1]:»

Ի հարկէ երկակողմանի անցքերուն նմանութենէն տակաւին լուսնոյ եւ մարդուն ազգակցութիւնը չի հետեւիր, բայց չի հետեւիր ըստ տրամաբանութեան օրէնքներուն, ոչ թէ ըստ ազգերու հոգեխօսութեան կամ առասպելագիտութեան: Այսպիսի պարագայի մը արուեստական ամենաբուռն ճգի մը պէտք կայ բնամարդը նախապաշարմունքէ ազատ պահելու համար: Եւ այս է պատճառն, որ բազմաթիւ ազգեր եղած են եւ կան տակաւին, որոնք զլուսինը իրենց ցեղապետն կամ մարդկութեան նախահայրը կ՚անուանեն, զոր իբրեւ այսպիսի թէեւ նախնաբար չէին պաշտեր, բայց յետոյ աստուածութեան ալ բարձրացուցին եւ այն՝ շատ

[1] Տե՛ս մեր Ձեռ. 902, թղ. 108:

անգամ մինչեւ իսկ գերագոյն աստուածու-
թեան։ Այսպէս Հարաւ-արեւելեան Աւստրա-
լիայի Դարամուլուն, որ այսօր գերագոյն էակին
հետ շփոթուած է, յառաջագոյն լուսնային հե-
րոս մըն էր։ Համանօրէն այս յառաջատութենէն
անցած է նաեւ Ափրիկէի կաֆերներուն գերա-
գոյն էակը, որ է միանգամայն անոնց նախա-
հայրը կամ ցեղապետը։ Երկու եղանակաւ կրնայ
տեղի ունեցած ըլլալ այս նոյնացումը. կա՛մ
լուսինը ուղղակի եւ անմիջնորդաբար ցեղապետ
նկատուելով եւ կա՛մ ինքնին իսկ ցեղապետը
ժամանակի ընթացքին լուսնոյ հետ միանալով։
Աւելի պարզ ճամբան վերջինս է, վասն զի
չմոռնանք, որ լուսինը նաեւ սանդարամետի
տէրն ու իշխանն է, եւ որովհետեւ ցեղապետը
կամ նախահայրը իր ամբողջ մեռած սերնդով
հոն կը գտնուի, կրնար շատ դիւրաւ լուսնոյ
հետ միանալ եւ այսպէս անոր սանդարամետի
դերը գրաւել։

Լուսնոյ երկնային անցքերէն ստացուած
երկրորդ հայեացքն է վերակենդանութիւնը։
Մինչ մահկանացութիւնը զլուսինը մարդուն
կը մերձեցընէ զայն անոր բախտակից ընելով,
վերակենդանութիւնը կը բաժնէ զայն մար-
դիկներէն եւ գերմարդկային մթնոլորտներ կը
բարձրացընէ։ Տոգոյի (Togo) Փօ ցեղին մէջ
այս մասին այսպէս կը պատմուի։ Երբ Մավու
գերագոյն էակը մարդս ստեղծեց ըսաւ որ
եթէ մէկը մեռնի, դարձեալ պիտի վերա-
կենդանանայ։ Այս որոշումը սարդին հաճոյ

չեկաւ, անոր համար քար մը առաւ եւ ջուր նետեց եւ երբ քարը աներեւոյթ եղաւ, դարձաւ Մավուի եւ ըսաւ՝ Մավու պէտք է մանաւանդ ըսել թէ՝ երբ մարդ մը մեռնի այնպէս պէտք է կորսուի, ինչպէս այս քարը, որուն Մավու հաւանեցաւ։ Մարդը յետոյ զղջալով ուզեց որ խօսքը փոխուի, բայց Մավու յանձն չառաւ. եթէ յանձն առնուր, այն ատեն մարդիկ ալ վերստին աշխարհք պիտի գային ինչպէս լուսինը, որ կը մեռնի եւ դարձեալ կը կենդանանայ[1]։ Մարդը լուսինն ինքնին է եւ անոր թշնամական տրամադրութիւնն ալ ինչպէս կը տեսնուի առերեւոյթս է միայն։ Ուրեմն վերակենդանութիւնը լուսնոյ ոչ միայն ցեղապետ ըլլալուն արժանն է, այլ եւ անոր սանդարամետական իշխանութեան եւ աստուածութեան։ Մեռնող աստուած մը առանց վերակենդանութեան հակադիցաբանական գաղափար մըն է։ Այս տեսակէտով լուսնային աստուած են հնդկական Յամա (Yama), յետոյ Օսիրիս, Պերսեփոնէ եւ թերեւս նաեւ Ադոնիս։ Լուսինն իբրեւ ցեղապետ եւ սանդարամետի իշխան շատ նշանակալից դեր մըն ալ ունի. այսինքն՝ իրեն կ'իյնայ նախ սանդարամետէն լուր բերել մեռնողներու մասին եւ երկրորդ միջնորդ ըլլալ աստուածներու եւ մարդկան միջեւ։ Իբրեւ այսպիսի լուսնոյ աստուած է նաեւ Հերմես։ Ք. Մեհլիս[2] զայս

1 Anthropos 1908, p. 277.

2 Chr. Mehlis, Die Grundidee des Hermes vom Standpunkte der vergleichenden Mythologie aus, 1875.

արեւու աստուած կը համարի, իսկ Հ. Ռոշեր[1], փոթորկի եւ հովի աստուածութիւն։ Սակայն Սիքէի[2] աշխատութենէն վերջը կարծենք այլ եւս կասկած չկայ, որ լուսնոյ աստուածութիւն է։ Կը ծնանի ամէն ամսու չորսին, Նոր լուսնին իրեն միշտ զոհ կը մատուցուէր[3], կ'անուանուի եղբայր Ապողոն լուսաւոր աստուծոյն, գիշերային (νύχιος) մութ գիշերուան ընկեր, աստուածներու միջնորդ՝ սուրհանդակ, հոգիներու առաջնորդ, ստորերկրեայ (χθόνιος), գիշերը տեսնող (νυκτὸς ὀπώπητηρ)։ Կը ներկայացուի մերթ իբրեւ երկգլխեան, երեքգլխեան, մերթ ալ կիսով չափ ոսկեգոյն եւ սեւ։

Երրորդ կէտն, որ կարեւորութեան կողմանէ նախորդ երկուքն ալ թերեւս գերազանցէ, է լուսնոյ սեռային տեսակէտէ արեւու հետ ունեցած յարաբերութիւնը։ Սեռի նկատմամբ հաստատուն ըմբռնում մը չըլլալով, սեռային դերերն ալ կը փոխանակուին։ Արեւմտեան Ամերիկայի, ինչպէս նաեւ Ափրիկէի արեւելեան ազգերուն քով իգական է լուսինը, արական է հիւսիսային եւ հարաւային-արեւելեան Ամերիկայի եւ արեւմտեան Ափրիկէի մէջ։ Խառն է Սեմական եւ Հնդեւրոպական ազգերու քով. խառն է նոյնպէս մեր քով. Վան եւ շրջակաները իգական կ'ըմբռնեն. ասոր հակառակ Խոտորջուր, Համշէն եւ ռուսական Հայաստանի մեծ մասը՝

---

1 Roscher, Hermes der Windgott, Leipzig 1878.
2 Siecke E., Hermes der Mondgott, Leipzig 1908.
3 Plut. Question. Conviv. IX 3, 2.

արական։ Շատ հաւանական է թէ երկուքին յարաբերութիւնը նախնաբար պարզ արենակցական կամ եղբայրական էր. հետեւաբար սեռայինը յետագայ յաւելուած է, գէթ համեմատական օրինակներէ զայս կ'ուսանինք։ Հարաւային Ամերիկայի հիւսիսային ցեղերը կը պատմեն թէ լուսինն եւ արեւը իրարու քոյր ու եղբայր են. լուսին քոյրը գիշերը ծածուկէն իր եղբայրը կ'այցելէր, բայց ամէնէն վերջը կը մատնուի, երբ արեւը իր սեւ մատերով լուսնոյ երեսը կը շօշափէ։ Չիրոկիներու համեմատ արեւը կին է եւ կ'ապրէր արեւելք, լուսին՝ իր եղբայրը արեւմուտք։ Գեռատի կինը սիրական մ'ունէր, որ գիշերները զինքը կ'այցելէր։ Անոր ով ըլլալը իմանալու համար գիշեր մը մոխիրով անոր երեսը շփեց եւ երբ լուսինը յաջորդ գիշերը երեւցաւ, երեսի բծերէն ճանչնալով որ իր եղբայրն զինքն այցելած է, ամօթէն փախաւ եւ մինչեւ հիմայ ալ կը փախչի։ Թէ լուսնոյ բնակավայրը արեւմուտք է եւ արեւուն ալ արեւելք, շատ պարզ է, վասն զի շատ ազգերու ըմբռնման համաձայն լուսինը արեւմուտք կը ծնանի, այսինքն աստղագիտօրէն խօսելով՝ նոր լուսնին որ է ըսել սկսող առաջին քառեակին, լուսինն իրիկուն ատեն միշտ արեւմտեան կողմը տեսանելի է, անոր համար ալ արեւմուտքը Մեքսիքացիներէն “կանանց երկիր„ կը կոչուի, այսինքն՝ երկիր մը, ուր լուսնոյ հետ նաեւ իրենց նախնիք ծնած են, մինչդեռ ասոր հակառակ արեւելք լուսնոյ մահուան տեղն է,

ինչու որ վերջին մահիկը միշտ հոն աներեւոյթ կ'ըլլայ. ահա ասկից է որ երբեմն լուսնոյ մահը արեւու կ'ընծայուի, որպէս թէ արեւը բարկութենէն զայն սպաննած ըլլայ։ Էսքիմացիներու առասպելին մէջ արեւ եւ լուսին անունները կորսուած են արդէն, որ շատ հետաքրքրական պարագայ մըն է, եթէ նկատենք, որ առասպելը այս կերպարանքի մէջ մեզի իր զարգացման յառաջատութեան առաջին շրջանը մատնացոյց կ'ընէ։ Շատ յառաջ քոյր մը եւ եղբայր մը կային, որ զիրար կը սիրէին, կ'ըսէ առասպելը, երկուքն ալ շատ գեղեցիկ էին եւ եղբայրը գիշերը ծածուկէն իր քրոջ այց կ'ելլէր, իսկ քոյրը զայն ճանչնալու համար երեսը մրոտեց։ Յաջորդօրը տեսնելով, որ եղբայրն էր այցելողը, սկսաւ փախչիլ եւ եղբայրն ալ սկսաւ զինքը հալածել եւ մինչեւ այսօր ալ կը հալածէ[1]։ Զարմալի է, որ մեր քովը լուսնոյ բծերը երբեմն բարկացոտ մօր ապտակին հետեւանքը կը նկատուին։ Սակայն եւ ոչ մէկ տեղ այնպէս կենդանի եւ վառ գոյներով չէ նկարագրուած արեւու եւ լուսնոյ սիրահարական նախանձախնդրութիւնն ու հակառակութիւնը, ինչպէս Լիտուանիայի բնառասպելական երգերուն մէջ[2]։ Արեւը հոս իգական կը ներկայացուի, որ գունատ լուսինը կը ծաղրէ իրեն պէս պայծառ եւ լուսաւոր չըլլա-

---

1 Frobenius, անդ. էջ 347 եւն։

2 Mannbardt, Die lettischen Sonnenmythen (vgl. Zeitschrift für Ethnologie, Bd. VII, 1875). – Siecke E., Götterattributen, S. 21–49.

քուն համար։ Ո՛ւր կ'երթաս, լո՛ւսնեակ, կը հարցընէ, աստեղահանդերձիկը վրադ։ Սակայն միւս կողմանէ տխուր է, որ լուսին ամուսինը ամէն ամիս կը մեռնի։ “Դառնապէս կ'ողբար արեւիկը խնձորներու պարտէզին մէջ — խնձորի պարտէզին մէջ ոսկեխնձոր մը ինկաւ — մի՛ լար, արեւիկս, աստուած ուրիշ մը կը պարգեւէ։„ Խնձորի պարտէզը երկնակամարն է, իսկ ոսկեխնձորը լուսինը, որ ամէն ամիս կը վերակենդանանայ։ Աւելի հետաքրքրական են այն մշտնջենաւոր նախանձն ու գրգռութիւնը, որ երկուքին մէջ կը տիրէ։ Արեւը չի կրնար տանիլ, որ լուսինը գիշերը պտտի, անոր համար “Լուսինը զարեւն առաւ — որ շատ կանուխ ոտքի կ'ելլէր — բայց լուսինը իրմէ բաժնուեցաւ — անոր համար արեւիկն զլուսինը կտոր կտոր ըրաւ սուր սրով մը — ըսելով՝ ինչո՞ւ համար Արուսեակին սիրականը յափշտակեց„։ Ուրիշ տեղ մը յանդիմանելով՝ “Ինչո՞ւ արեւէն կը բաժնուիս — ինչո՞ւ Արուսեակը կը սիրես — եւ գիշերները պտոյտի կ'ելլես„։ Արեւ, Լուսին եւ Արուսեակ, ահա դիցաբանութեան ամենանշանակալից իրականութիւնները։ Արուսեակը սովորաբար իգական է եւ որչափ ինծի ծանօթ է, միայն Արաբիայի մէջ արական կ'ըմբռնուէր· իգական է նաեւ հոս, ինչպէս՝ “ինչո՞ւ համար Արուսեակը կը սիրես„ խօսքէն կը հետեւի, որ է ըսել նախընթաց հատուածը խանգարուած ըլլալու է։ Արուսեակը իբրեւ այսպիսի արեւու եւ լուսնոյ կռուախնձորն է, եթէ վերջին եր-

կուքս արական կ'ըմբռնուին, այս պարագային արեւ եւ լուսին իրարու եղբայր են, որ Արուսեակին պատճառաւ իրարու կը թշնամանան այն աստիճանի, որ արեւը զլուսինը երկնակամարին արեւելեան կողմը (վերջին քառեակին) բռնելով կը սպաննէ։ Արուսեակը արեւուն սիրականն է, վասն զի երկնակամարին վրայ երկուքը իրարմէ երբեք չեն բաժնուիր։ Արեւը մայր մտնելու ատեն՝ գրեթէ նոյն տեղը առաջին երեւցող աստղը Արուսեակն է, ընդ հակառակն արեւու ծագման ժամանակ՝ միշտ անոր առջեւն է եւ ամէնէն վերջն աներեւոյթ կ'ըլլայ։ Աստղախօսական այս երեւոյթը դիցաբանօրէն այնպէս կը մեկնուի, որպէս թէ սիրահար արեգակը զԱրուսեակը կ'ուզէ բռնել եւ այն կը փախչի։ Մինչդեռ Արուսեակն եւ լուսինն իրարու կը սիրահարին, երբ նոր լուսնին արեւմուտք եւ կամ վերջին քառեակին արեւելք իրարու կը հանդիպին։ Արեւուն կամ լուսնոյ իգական ըլլալու պահուն՝ դերերը կը փոխուին, բայց ոչ տեսածները, վասն զի արեւէն սպանուողը դարձեալ միշտ լուսինն է։ “Երեք օր, երեք գիշեր, — կը բացագանչէ լիտուանական երգը, աստուած (այսինքն լուսին) կռուի մէջ էր արեւու հետ — Երեւը սպաննեց զլուսինը — արծաթափայլ քարով մը„։ “Երեք օր, երեք գիշեր„ով լուսնոյ երեք ամբողջական օր չտեսնուիլը կ'ակնարկուի, որ միջոցին լուսինը արեւու քով կը գտնուի կամ սեռային յարաբերութեան համար եւ կամ իբրեւ թշնամի բռնուած կաշկանդուած, եւ

այս պարագային կը սպաննուի, թէեւ լուսինը չորրորդ օրը դարձեալ կը վերակենդանանայ։

Որչափ կ'երեւայ մեր Արա Գեղեցիկին աւանդավէպը առասպելներու այս խմբին կը վերաբերի։ Այս մասին մանրամասնութիւնները մեր Արա Գեղեցիկին վրայ գրելիք գործին կը վերապահենք. հոս այսչափը միայն ըսենք որ 1. ըստ ազգային բնիկ առասպելին Արա Գեղեցիկ իրօք յարութիւն առած է։ Ընանունի եւ ասոր միջնորդութեամբ Խորենացւոյ նոյնին հակառակ պատմուածները իրենց քրիստոնէական մտքին անձնական յաւելուածներն են։ 2. Շատ հաւանական է թէ Արա Գեղեցիկն սպաննողը ոչ թէ Շամիրամ կամ որ նոյն է Աստղիկն էր, այլ ուրիշ արական հակառակորդ մը, ինչպէս կը տեսնենք օր. համար Ադոնիսի կամ Թամմուզի առասպելին մէջ, որ գիշատուած է վայրի կինճէ մը, Օսիրիսի՝ սպանուած իրեն թշնամի Սութէն եւ Բալդըրի՝ ինկած պատերազմի մէջ, զոր կը մղէր ընդդէմ իր ոսոխին։ Ամենուն մէջ ալ դիցուհի մը մեծ դեր ունի, մանաւանդ թէ երկու հակառակորդներուն կռիւն եւ միոյն մահը անո́ր համար է յատկապէս, որ եւ իր կարգին կ'ողբայ հերոսին մահը եւ կը ջանայ զայն վերստին կենդանացընել եւ նաեւ կը յաջողի։ Այսպէս աւելի կը միտինք Արային առասպելը մեկնել, վասն զի մեզի քիչ մը անհաւանա́կան կը թուի թէ հերոսը դիցուհւոյն սէրը բացարձակապէս մերժելով հանդերձ միացած ըլլայ յետոյ անոր հետ, որ նոյնպէս իր կարգին սաստիկ բարկացած էր հերոսի

վրայ։ Տէր-Մինասեան[1] Եարանիի հետ կը համեմատէ, բայց նմանութիւնը շատ քիչ է տարբերութեան համեմատութեամբ։ Իշտար կը սիրէ Եարանի եւ Եարանի զայն կ'ատէ, որ ի հարկէ Շամիրամի պէս զհերոսը կը սպաննէ, բայց այնուհետեւ Իշտար եւ Եարանի այլեւս իրարու հետ գործ չեն ունենար. մինչդեռ մեր առասպելին մէջ սիրային յարաբերութիւնները բուն իսկ Արայի մեռնելէն վերջը կը սկսին։ Արայի եւ Շամիրամի անցքերը չենք կարծեր թէ լոկ լուսնոյ եւ արեւու սիրահարական պայքարին մէկ տարբերակը մեզի ընծայեն. վասն զի Արա թէեւ իր ներկայ ձեւին մէջ աւելի լուսնային նկարագիր ունի, սակայն Շամիրամ դժուարաւ թէ արեւն ըլլայ։ Կը մնայ ուրիշ հնարաւորութիւն մը՝ այսինքն երկուքն ալ լուսնային էակներ համարիլ. այս պարագային Արան պիտի համապատասխանէր լուսնոյ լուսաւոր մասին, իսկ Շամիրամ խաւարայինին։ Բայց այս ալ դժուարին է. վասն զի լուսնագունտին երկու կէսերը առ առաւելն երկու երկուորեակ քոյր եւ եղբայր կրնան մտածուիլ, գէթ դիցաբանութեան մէջ հակառակը ինծի անծանօթ է։ Ամենէն հաւանականը դարձեալ առաջինն է։ Արան իբր լուսին կը սիրուի իգական մտածուած արեւէն, որ երբ կը մերժուի եւ կամ կը տեսնէ, որ ուրիշ մէկը կը սիրէ հերոսը, զայն կը սպաննէ, բայց հերոսը դիցուհիէն, որ Արուսեակին պիտի համապատաս-

1 Կրօնների պատմութիւն, Էջմիածին 1909։

խանէ, կը կենդանացուի։ Եւ կամ Արան իբրեւ լուսին եւ անծանօթ հակառակորդը իբրեւ արեւ կը սիրեն զԱրուսեակ, հակառակորդը գրգռուած կը սպաննէ զԱրա, որ սակայն դարձեալ յարութիւն կ'առնու։ 3. Արա գեղեցիկը նախնաբար նոյն էր յունական Ἀρήςի հետ, որ բուն իսկ թրակեան աստուածութիւն մըն է, ուսկից առնլով Թրակիա Ἀρεία կ'անուանուէր նախնաբար։ Մակեդոնիայի մէջ կը կոչուէր Ἀράς եւ էր պատերազմի եւ որսի աստուած, ամուսինն էր Ափրոդիտէ, իսկ Թրակիայի մէջ հաւանօրէն Ἐρινύς։ Պոնտոսի մէջ իր ամուսինն կը նկատուէր Harmonia, որ ուրիշ տեղ Ափրոդիտէի դուստրը կ'անուանուի։ Հոմերոս[1] կը պատմէ թէ Ալէոսի (= հայ. Ալ, գերմ. Hell, Hölle) որդիները զԱրէս բռնած եւ 13 ամիսի չափ պղնձէ ամանի մը մէջ բանտարկած էին, ուսկից զինքը Հերմէս ազատեց. ըստ ուրիշ տարբերակի մը[2] Արէս բանտարկուեցաւ, վասն զի որսորդութեան մը ատեն Ափրոդիտէի սիրականը Ադոնիս սպաննած էր։ Վերջին աւանդութիւնս թէեւ համեմատաբար նորագոյն առասպել մըն է, բայց շատ հետաքրքրական է։ Արէս արեւն ըլլալու է, ինչպէս Սիքէ եւ Էրենրայհ ալ կը հաստատեն, որ զլուսին Ադոնիս կը սպաննէ, որուն սիրականն էր Ափրոդիտէ, Արեսի ամուսինը! Ի հարկէ հոս դերերը հակառակ շրջած են, վասն զի սպաննողը Արէս է, բայց նման հակաշրջու-

1 Illias V, p. 385.

2 Schol., B. II.

թիւններ շատ սովորական են դիցաբանութեան մէջ, մանաւանդ երբ խնդրոյ նիւթ եղող առասպելը օտար տարրներու հետ շփման մէջ կը մտնէ։ Բաց աստի համոզուած եմ, որ հայկական առասպելը նախնաբար՝ այսինքն երբ Հայերը եւ Թրակացիները ի միասին կը բնակէին զԱրա Գեղեցիկը սպաննել չէր տար, որ է ըսել Արա Գեղեցիկը նախնաբար լուսնային Աստուածութիւն մը չէր, այլ արեգակնային։ Անոր լուսնայինի փոփոխումը տեղի ունեցած է փոքրասիական դիցաբանութեան ազդեցութեան տակ։ 4. Պղատոնի Ἥρος նոյն է մեր Արայի հետ. Ἥρος ալ Արայի պէս պատերազմի մէջ կ'իյնայ, յարութիւն կ'առնու 12 օր վերջը եւ հայրն է *Armenios*։ Ուրեմն Պղատոնի Ἥρος հայ նախնական առասպելին փոփոխութեան առաջին օրինակն է։ Արդէն իսկ շատ գիտնականներ՝ այսպէս Baudissin[1] եւ եւ Edw. Mayer[2] նաեւ Ադոնիսի, Թամմուզի եւ Օսիրիսի առասպելները պատմական աղերսի մէջ կը դնեն փոքրասիական աւանդութեան հետ, որուն գլխաւոր ներկայացուցիչն է Ἄττις Արտեմիս-Գիւբեղէի սիրականը։ Արդ Պղատոնի աւանդածը իր համառօտութեան մէջ մեզի բան մը կը հաղորդէ, որ առանց նշանակութեան չէ, այսինքն՝ նախ մեռած Էրոսը ոչ թէ իր հակառակորդին գուրգուրանքին եւ հոգատարութեան առարկայ կ'ըլլայ ինչպէս Արայի առասպելին մէջ կը տեսնենք, այլ իր մերձաւորներու՝ ի

1 Անդ., էջ 369—370։
2 Geschichte des Altertums, Bd. I, 2, p. 655f.

Հարկէ մասնաւորապէս իր ամուսնոյն. Երկրորդ՝ Պղատոն Արալեզներու մասին բան մը չի գիտեր տակաւին։ Ասկից կը տեսնուի թէ Արա Գեղեցիկին աւանդավէպը որչափ փոփոխուած է։

5. Արա Գեղեցիկը նոյն է Պղուտարքոսի աւանդած Հայկական Արէսի հետ, որուն ամուսինն կը համարի Ἀρμένια։ Այս աւանդութիւնն անով աւելի հետաքրքրական է, որ հոս Արայի հակառակորդը Διόρφος կը յորջորջուի, որ կը նշանակէ մթնալոյս, մթնաթափանց, ուրեմն լուսնային աստուածութիւն մը, որուն դէմ կը մաքառի արեգակնային Արան, որ զայն կը քարացնէ։ Քարը դիցաբանութեան մէջ լուսնային նկարագիր ունի եւ բազմաթիւ առասպելներու մէջ կը նկարագրուի իբրեւ վէմ, քարանիւ եւն։ Վերջապէս Անանունի եւ Խորենացւոյ նկարագրած Արան թոյլ է եւ կնատ, անոր գերազանցութիւնը միայն իր գեղեցկութեան մէջ կը կայանայ, մինչդեռ համեմատական քննութիւնը կը ցուցնէ, որ Արան նախնաբար քաջանձն դիւցազն մըն էր։ Եզնիկ կը հարցնէ, որ ինչու համար այսօր յարութիւն չեն տար Արալեզները, մինթէ քաջերը միայն առաջին ժամանակները կ'ըլլային։ Փաւստոս Մուշեղի մասին կը գրէ։ "Ոչ հաւատային ընտանիք նորա մահուն նորա... կէսք յառնելոյ նմա ակն ունէին... եւ հանին եդին ի տանիս աշտարակի միոյ, ասէին, զի վասն զի այր քաջ էր՝ Առլեզք իջանեն եւ յարուցանեն զնա„. Ե. ԼԶ։

Մինչեւ հիմայ լուսինը նկատեցինք իբրեւ ամբողջութիւն եւ խօսեցանք մանաւորապէս լուսնոյ լուսաւոր մասանց վրայ: Սակայն լուսնոյ դիցաբանական իսկութիւնը լիապէս չէ կարելի հասկընալ առանց նկատողութեան առնլու անոր նաեւ մթին մասունքը կամ առանձինն եւ կամ մանաւանդ յարաբերութեամբ լուսաւոր կիսալուսնին: Լուսնոյ այս իրարու հակառակ երեւոյթներուն փոխադարձ յարաբերութիւնը թերեւս շատ աւելի մեծ դեր խաղացած է քան լուսնային որեւ իցէ տեսակէտ: Հոս ամենակարկառուն գծերով կը պարզուի յաւիտենական անհաշտ պատերազմ մը լուսաւոր եւ խաւարային երկու զօրութիւններու միջեւ: Խաւարայինը կը ջանայ զլուսաւորը կլլել եւ կը կլլէ իսկ, բայց լուսաւորը անոր որովայնը պատռելով անարատ դուրս կու գայ: Խաւարայինը սովորաբար հսկայ վիշապ մըն է, իսկ լուսաւորը հերոս: Կասկած չկայ, որ դիւցազնական աւանդավէպներու վիշապակռիւները մեծաւ մասամբ ասկէց ծագած են. թէեւ այն ալ ստոյգ է, որ գործնականին լուսնայինը ոչ-լուսնայինէն որոշելը այնչափ ալ դիւրին չէ, վասն զի վիշապի եւ հերոսի դիցաբանական հայեացքները առանց դժուարութեան նաեւ ուրիշ երեւոյթներէ կրնան յառաջ գալ, օր. համար լուսոյ եւ խաւարի հակադրութենէ, փոթորկէ, երկրաշարժէ եւն: Այս կէտին միտ չդնելով՝ հետեւութիւնն այն կ'ըլլայ, որ շատ անգամ աւանդավէպ մը կամ առասպել մը լուսնային կը հռչակուի, որ իրականին չէ եւ կամ հակա-

ատկէն՝ երեւոյթ մը փոթորկի կ'ընծայուի, որ ըստ ինքեան լուսնային է։ Լուսնային այս խմբին կը վերաբերին նաեւ գրեթէ բոլոր երկգլխեան, երեքգլխեան եւ կամ մինչեւ իսկ եօթնգլխեան նկարագրաւ էակներու առասպելները՝ ինչպէս նաեւ երկուորեակ երկու իրարու թշնամի եղբայրներու եւ կամ քրոջ եւ եղբօր պատմութիւնները իրենց բազմաթիւ տարբերակներով։ Քրոջ եւ երբեմն նաեւ սիրականի դերը սովորաբար միշտ մթին կիսալուսնին հետ կապուած է, որ շատ տեսակէտով ստորերկրեայ էակի մը բնոյթ կրելով յաճախ երկրի դիցուհւոյն հետ կը շփոթուի։

Արեւէն եւ լուսնէն զատ աստղներու մէջէն նշանաւորագոյններն են Բազմաստեղք եւ Որիոն. այսինքն՝ Հայկն։ Πλειάδες, որ Բազմաստղին յունական անունն է, շատ անգամ աղերսի մէջ կը դրուի յունական πελειάδες կամ πέλειαι բառին հետ, որ աղաւնի կը նշանակէ. վասն զի յունական առասպելը կը պատմէ, որ Բազմաստեղք նախնաբար աղջիկ էին, որոնք Որիոն որսորդէն հալածուելուն պատճառաւ, Զեւսէն նախ աղաւնոյ, յետոյ աստղներու փոխուեցան։ Ստուգաբանութիւնս այսօր շատերէն հաւանական կը համարուի, որուն հիմը ոչ թէ ինքնին բառին ներքին կազմութիւնն է, այլ գլխաւորաբար աղաւնիներու աւանդավէպը։ Ոմանք անոր համար հաճ չէին մեկնութեանս, վասն զի այն կարծիքն ունէին թէ աւանդավէպը πλειάδες եւ πελειάδες բառերուն արտաքին

նմանութենէն ծագած ըլլալու է, որ ի հարկէ հիմնովին սխալ է։ Առասպելը իւր ամբողջ մանրամասնութեամբը մինչեւ Աւստրալիա տարածուած է, ուր Բազմաստեղք երբեմն սպիտակ պապկայ եւ երբեմն ալ յայտնապէս աղաւնի կը նկատուին, զորոնք Որիոն որսորդը կը հալածէ։ Գերմանական զրոյց մըն ալ կայ, որուն համաձայն հացագործի մը կինը իր աղջիկներուն հետ պատժուելով ինքը հաւի եւ աղջիկներն ալ ձագերու կը փոխուին եւ կ՚աքսորուին Բազմաստեղաց մէջ։ Հայաստան աղաւնիներու հայեացքն անծանօթ է, բայց հոն ալ եօթը կին կամ կուսաններ կը նկատուին Բազմաստեղք, որոնց ամէնէն փայլունն ու կենդրոնականը Աստղիկի հետ կը նոյնացուի։ Պայծառագոյնը Յունաց քով Maia *յաւերժահարսն է, որ եւ մայր կ՚ըսուի Հերմեսի. իրօք ալ* μαία *շատ հաւանական է թէ մայր նշանակէ, ինչպէս շատ մը գիտնականներ ալ կը հաստատեն. այն՝ այս պարագային պիտի համապատասխանէ փոքր ասիական-հատական* Ma *դիցուհւոյն, որ իր կարգին Աստղիկի հետ նոյն է։ Սակայն որչափ կ՚երեւայ Բազմաստեղք եւ Որիոն, որ ըստ բազմաթիւ առասպելներու հալածուող կոյսերէն մէկը փախցընելով՝ իրեն կնութեան կ՚առնու, հնութեան մէջ դիցաբանականէն աւելի գործնական նշանակութիւն ունէին։ Ոդիսականի մէջ կը կարդանք, որ Ոդիսեւս հերոսը ընկերներով ծովու վրայ նաւարկած ժամանակ՝ ամբողջ գիշերը ղեկին քով նստած Բազմաստեղք կը զննէր, որ կը նշանակէ*

թէ անոնք գիշերները ուղեցոյցի դեր կը կատարէին։ Այս սովորութիւնը մինչեւ այսօր ալ կայ Հայաստանի մէջ։ Խոտորջրոյ հասարակ ժողովրդեան գիշերուան ժամացոյցը կշիռքն ու բազմաստեղք են, որուն արեւմուտքի հեռաւորութենէն սովորաբար ժամերն կ'որոշեն։ Հաւանօրէն Բազմաստեղաց այս ծագումն է պատճառն որ բազմաստեղք Ամերիկայի եւ Ովկեանոսի ազգերուն մեծամասնութեան քով տարւոյն գլխաւոր եղանակներուն իբր դատանիշ կը նկատուի։ Ափրիկէի ոչ միայն հին Եգիպտոսի, այլ եւ ամբողջ անապատային մասին եւ անոր շրջակայ երկիրներու մէջ մինչեւ այսօր Siriusի տարին կը տիրէ փոխանակ արեգական։

Երկիր. Երկրիս իբրեւ երկնքի, արեւու կամ լուսնի ամուսնոյ վրայ վերը արդէն խօսեցանք. կը մնայ այժմ նկատել զայն իբրեւ Մայր դիցուհի։ "Ամենահին ժամանակներու մարդկութեան համար, կը գրէ Baudissin[1], ամէն բանի ելակէտն զմեզ կրող երկիրն է, նաեւ երկինքը անկից յառաջ եկած կը կարծուի։ Ըստ Հեսիոդոսի (Theog., 126ff.) երկիրը լեռներէն եւ ծովէն յառաջ իրեն հաւասարակից աստեղազարդ երկինքը կը ծնանի անով ամէն բան ծածկելու համար։" Baudissinի այս կարծիքը իմաստով մը ճիշտ է, եթէ խնդիրը աշխարհայեցօրէն միայն նկատուի, վասն զի գրեթէ ամէն ազգ այն համոզումն ունի թէ երկիրս այս

1 Adonis, էջ 50։

ձեւին գալէն յառաջ երկնքի հետ միութիւն մը կը կազմէր եւ ըստ այս բնահայեացքին շատ բնական է, որ երկինքը երկրէս բաժնուի եւ ոչ թէ հակառակէն։ Սակայն ընդ դիցաբանութեան սահմանն մտնելը՝ առարկան փոխուելով, յարաբերութիւններն ալ բոլորովին կը փոխուին։ Ցուցնելէն վերջը թէ մարդկութեան ամենահին ժամանակներէն ի վեր ամէն դիցաբանութենէ յառաջ Գերագոյն էակն գոյութիւն ունէր, որ սովորաբար երկնքի հետ կը մտածուէր, այլ եւս կասկած չկայ, որ դիցաբանութիւնը երկնքէն նախ սկսած ըլլալու է։ Ժամանակի ընթացքին Գերագոյն էակին դէմքը մթագնեցաւ, վասն զի երկինքն կամ լուսինն եւ կամ արեւն անոր տեղն անցան։ Ուրեմն երկիրս աստուածութեան տեսակէտէ դատելով երկնքէն եւ թերեւս նաեւ լուսնէն եւ արեւէն ալ վերջը կու գայ։ Հեսիոդոսի եւ ասուրա-բաբելական աստուածութեան առասպելները համեմատաբար նորագոյն ժամանակի կը վերաբերին եւ մասամբ մը նաեւ արդիւնք են աշխարհաքնին անդրադարձութեան։ Երկինք եւ երկիր նախնաբար քրոջ եւ եղբօր արենակցական կապերով իրարու հետ կապուած էին, բայց երբ Աստուծոյ գաղափարին հետ նաեւ ստեղծագործութեան գաղափարը խանգարեցաւ, սեռային տեսակէտը իր ամբողջ սաստկութեամբ երեւան եկաւ։ Երկիրը նկատուեցաւ այլ եւս մայր ամէն բանի, երբեմն մինչեւ իսկ նաեւ աստուածներու։ Ամենամայր գաղափարը իր բնական առաձգականութեամբ

միացուց ձուլեց իրեն հետ ուրիշ բազմաթիւ դիցուհիներ, մասամբ մը արեգակնային, բայց մանաւանդ լուսնային հերոսուհիներ, որոնք իրենց կրական եւ սանդարամետական նկարագրաւ տեսակէտով մը արդէն երկրային աստուածներ էին։ Բարեշրջական այս յառաջատութեան արդիւնք են Արտեմիս, Տանիթ, Իշտար, Մա եւ Անահիտ։

Մայր երկրի գաղափարը անարատ մնացած է աւելի հնդեւրոպական ազգերու, բայց մանաւանդ հիւսիսային Ամերիկայի վայրենիներու քով, որոնց կարծիքով Մայր-երկրին ստինքն են բլուրները, ոսկրները՝ ժայռերը, աչքերը՝ ծովերը, երակները՝ գետերը, մազերը՝ բուսականութիւնը։ Անոր արգանդէն յառաջ եկած են բոլոր մարդիկ, ինչպէս նաեւ բոլոր անասունները։ Այս է պատճառն որ հնդիկները սաստիկ հակառակ են մշակութեան, վասն զի կը կարծեն թէ անով իրենց մօր մորթը կը վերաւորեն եւ այսպէս զինքը կը վշտացընեն։ — Կոմանչեններու քով Երկրին ամուսինն է արեւը, որ մեծ հոգի կը յորջորջուի։ Կ'ըսուի[1] թէ Հառիսուն զօրավարը երկիրս գրաւած ժամանակ՝ վայրենիներու ցեղապետին ըսած ըլլայ, որ "եկո՛ւր եւ հօրդ քով նստէ„. եւ ցեղապետն ալ պատասխանած ըլլայ թէ "դո՛ւն պիտի ըլլաս իմ հայրս. ոչ, այն՝ արեւն է իմ հայրս, եւ մայրս ալ երկիրս է։ Երկրաշարժի ժամանակ կարիպները կը

1 Archiv f. Rel., VIII, I, 10.

կարծեն թէ մայր-երկիրը կը պարէ, անոր համար իրենք ալ կը սկսին պարել ըսելով որ անոր պարը մեզի հրաման է պարելու։ Հռովմէացիները մայր-երկիրը Tellus mater կ'անուանէին, որուն պաշտօնը մեծ նշանակութիւն ունէր մանաւանդ ծննդաբերութեան համար։ Ս. Աւգոստինոսի նայելով[1] ըստ Վարոնի Antiquitates rerum divinarum մայր դիցուհին երբեմն նաեւ Levanna կ'ըսուէր, որ իբր թէ levat de terra կը նշանակէ։ Այսինքն թէ՛ Հռովմէացիները եւ թէ՛ Գերմանացիները[2] սովորութիւն ունէին տղայ մը ծնանելուն պէս երկրիս վրայ դնել, ուսկից յետոյ հայրը պիտի վերցընէր. դնողն էր դայեակը, որ անոր համար շատ անգամ մայր-երկիր կամ Լեւաննա կը կոչուէր։ Հայոց քով փոխանակ տղան գետին դնելու՝ մայրը չծնած գետին կ'իջնայ անկողնէն եւ հոն կը ծնանի, ուսկից դայեակը տղան առնելով հօրը կը յանձնէ, որ (շատ տեղեր) կը տանի արեւուն կը ցուցընէ։ Այս խորհրդաւոր արարողութեան իմաստը յայտնի է։ Մայրը իր տղան երկրի վրայ ծնանելով՝ զայն Մայր-երկրին կը նուիրէ, իբրեւ ծնունդ մը, որ նաեւ մայր-երկրին կը վերաբերի, ընդ հակառակն հայրը տղան արեւու կը ցուցընէ, վասն զի անոր երկնային հայրն ալ արեւն էր ըստ հայ ըմբռնման։

Բուսականութիւնը հաւանօրէն որոշիչ դեր մը կատարած չէ դիցաբանութեան մէջ։

---

1 De Civ. Dei IV, II.

2 Archiv, էջ 10։

Պատճառն է մասամբ մը դիցաբանական Հայեացքի մը համար պէտք եղած շօշափելի եւ տեւական կռուանի մը պակասութիւնը եւ մասամբ մը նաեւ այն պարագան, որ բուսականութիւնը յառաջագոյն եւ այսօր բնազգերէն շատ անգամ լուսնոյ ազդեցութեան կ'ընծայուէր եւ այս իսկ պատճառաւ բուսականութեան հերոսը սովորաբար լուսինն էր, որ ժամանակի ընթացքին քաղաքակրթութեան յառաջանալովը տեղի տուաւ արեւուն եւ այսպէս ալ մնաց։ Բուսականութեան մէջէն յիշատակելի են մանաւորապէս ոգելից կամ բուժիչ նիւթ մատակարարողները, դարաւոր հսկայ ծառեր եւ մշտադալար տնկեր։ Վերջինները խորհրդանշան էին յարութեան եւ անմահութեան, ինչպիսի են օր. համար եղեւինները եւ մայրիները, որոնք ըստ գերմանական աւելորդապաշտութեան Բալտր յարութեան աստուծոյն մարմնացումն կը ներկայացընէին եւ ծննդեան առթիւ եղեւնեայ ծառերով տօնախմբութիւնները ասկից առած են իրենց ծագումը։ Այսպիսի հայեացք մը թերեւս նաեւ Հայաստան գոյութիւն ունեցած ըլլայ, վասն զի Խոտորջուր օր. համար գիհին, որ նոյնպէս եղեւնազգի է եւ մշտադալար, Ս. Գէորգայ նուիրուած սուրբ ծառ մըն է, ուսկից ամենափոքրիկ ճիւղն անգամ կտրել չըլլար։ Ս. Գէորգ խնդիր չկայ որ հոս հեթանոսական աստուածութեան մը քրիստոնէական ներկայացուցիչն է, հաւանօրէն Վահագնի կամ աւելի ճիշտ Արայի։ Մեր ըսածին իբր ապացոյց կրնան

ծառայել նաեւ Վրաց Ս. Գէորգայ մասին աւանդութիւնները մանաւանդ աւելորդապաշտութիւնները, որոնց նկատմամբ դժբախտաբար աւելի բան մը չենք կարող հաղորդել, վասն զի այն աղբիւրը, ուսկից խնդրոյն ծանօթացանք, այժմ մեզի անմատչելի է։ Խորենացւոյ "սօսանուէր Անուշաւանն" ալ այս տեղուան կը վերաբերի. Անուշաւան (= դրախտ, արքայութիւն) իբր անձնաւորութիւն Խորենացւոյ կեղծիքն է, բայց սօսիներու նուիրականութիւնը անուրանալի է։ Բարտիներու մասին շատ հին վկայութիւններ չունինք. որչափ կ'երեւայ անոնք ալ մեր նախնիներէն կը յարգուէին կամ իրենց ահագին բարձրութեան եւ կամ աւելի տերեւներու արտակարգ դիւրաշարժութեան պատճառաւ. վերջինս պարագայ մըն է, որ կանխագուշակներու եւ կախարդներու մեծ ծառայութիւն կրնար մատուցանել։

Անասնական աշխարհն անհամեմատ աւելի մեծ ազդեցութիւն ունեցած է դիցաբանական հայեացքներու վրայ քան բուսականութիւնը. եւ եթէ Էրենրայհի[1] հարցընենք անասնական առասպելները սկզբնական առասպելին (Urmythus) մասը կը կազմեն։ Յաւալի է, որ այսպիսի կարեւոր խնդիր մը եւ ոչ իսկ իր ընդհանուր գծերուն մէջ տակաւին գոհացուցիչ կերպով լուծուած է։ Վունդ[2] ի զուր տեղ տոտեմապաշտութեան կը դիմէ, վասն զի անաս-

[1] Allgemeine Mythologie, p. 137.

[2] Völkerpsychologie II, 2.

նապաշտութիւնն յառաջ է քան տոտեմապաշտութիւնը, հետեւաբար առանձինն առնլով հարցն իր ամբողջութեամբ չի կրնար լուծել։ Մինչեւ հիմայ եղած քննութիւններէն այսչափը միայն կարելի է ըսել, որ նախ անասնային առասպելներու մեծ մասը աստղային նկարագիր ունի եւ աստղներէն հետեւաբար ծագած է։ Ի հարկէ առանց իրական անասնոյ մը ծանօթութեան՝ անհնար է նաեւ աստղային՝ այսպէս լուսնային կամ արեգակնային անասուններու գոյութիւնը։ Երկրային անասուններու ծանօթութիւնն է, որ երեւակայութեան միջնորդութեամբ երկնային մարմիններու մէջ անոնց համապատասխանները կը գտնէ, բայց աստղայինները դիցաբանութեան առջեւ աւելի գերազանց են, վասն զի աւելի ակնախտիտ եւ կարկառուն գծերով ըլլալուն՝ աւելի ալ տեւական են։ Սակայն միւս կողմանէ այն եւս ստոյգ է, որ իրական անասուններն ալ որոշ չափով մը առասպելակազմիկ ազդակ մըն են եւ այս տեսակէտով լիուլի իրաւունք ունի Baudissin, երբ կ'ըսէ՝ "ինչ որ անասնոյ մէջ կը յարգուէր, անտարակոյս բնութեան տարրական զօրութեան մը խորհրդանշանը չէր, ինչպէս ոմանք կը կարծեն, այլ բան մը որ ինքնին իսկ անասնոյն մէջ կար, այսինքն՝ կեանքի որոշ արտայայտութիւն մը, որ խնդրոյ նիւթ եղող անասնոյն առանձնայատուկ բան մը կը համարուէր[1]։" Այս առան-

[1] Անդ, էջ 38։

ձնայատուկը կը յարգուէր եւ շատ անգամ մոգական նպատակներու կը գործածուէր, վասն զի հոն մարդիկներէ մեծ համարուած յատկութիւն մը (զօրութիւն, անվրիպութիւն, նախազգեցութիւն եւն) աւելի անխառն, հետեւաբար նաեւ աւելի սաստկօրէն ի յայտ կու գար։

Մարդը դիցաբանական առարկաներուն վերջին օղակն է, ոչ միայն իբրեւ բոլոր եղածներուն մէջէն ամէնէն ազնուականն ու բարձրագոյնը, այլ գլխաւորաբար դիցաբանական զարգացման տեսակէտէ։ Վասն զի մարդը նախառասպելին (Urmythus) հիմնական տարրներէն մին ըլլալով հանդերձ, մարդկային երեւակայութիւնն անոր ամէնէն վերջն անդրադարձաւ, հետեւաբար նաեւ ամէնէն վերջը զայն իր հերոսներուն եւ աստուածներուն պանթէոնը բարձրացուց։ Զարգացման այս ընթացքէն կ'անցնի նաեւ մարդկային ճանաչողութիւնը. նախ արտաշխարհն, ապա մարդը, նախ զգայարանաց տպաւորութեան առարկան եւ ապա անոր յառաջագայութեան ենթական, միով բանիւ նախ եսին հակադրութիւնը եւ ապա եսն ինքնին։ Մի եւ նոյնը կը տեսնենք նաեւ փիլիսոփայութեան պատմութեան մէջ. դարերու պէտք եղաւ, մինչեւ որ փիլիսոփայութիւնը արտաշխարհի տիեզերական մեծամեծ խնդիրներէ յուսահատ՝ Սոկրատայ “ծանի՛ր նախ զքեզ„ դարակազմիկ խօսքին բարձունքը մագլցեց։ Ի հարկէ աստուածացած մարդկային անհատականութիւնը դիցաբանութեան վրայ որոշիչ ազդեցու-

թիւն մը չունեցաւ, բայց ասոր պատճառը ինքնին իսկ դիցաբանութեան մէջ որոնելու է, որ իր խոկութեամբը հիւանդագին երեւոյթ է։ Միտ դնելու է, որ պատերազմի աստուածները մեծաւ մասամբ արեգակնային, լուսնային կամ ուրիշ որ՝ եւ է աստղային նկարագիր ունին. մարդկայինը շատ ցանցառ է։ Նոյնը ըսելու է նաեւ որսորդութեան աստուածներու մասին։ Գալով պատմական իրողութիւններու, քննութիւնը ցուցուցած է, որ անոնք շատ անգամ դիցաբանականի վերածուած են, բայց գրեթէ միշտ աստղային տեսագծեր առնլով. Հերոսներ կամ թագաւորներ այսպիսի պարագաներուն աշխարհք կու գան մոգական ծնունդով, կը փախցուին հեռու երկիրներ եւ կամ կը սպանուին, բայց դարձեալ յարութիւն կ'առնուն եւ իրենց թշնամիները ջնջելէն վերջը կ'աստուածանան։ Այսպիսի գծերով օժտուած են մանաւանդ ազգերու նախահայրերը։ Ամէն ազգ կարծես բնածին ձգտում ունի իր նախնական շրջանը դից կեանքին հետ ամենասերտ կերպով կապել, անոր համար գրեթէ բոլոր ազգածնութիւնները մասամբ մը նաեւ աշխարհածնութեան շարունակութիւն են։ Կարծենք հարկ չկայ ըսելու որ մեր ցեղին աշտարակաշինութենէն սկսիլը Ս. Գրոց ազդեցութեան տակ ստեղծուած արուեստական կեղծիք մըն է։

Հայկայ պատմական անձ ըլլալու մասին այլ եւս խնդիր չի կրնար ըլլալ. անոր առասպելական նկարագիրը ամէն տարակոյսէ վեր

ստոյգ է։ Դժուարութիւնը սոյն նկարագիրը իր մանրամասնութիւններով բնորոշելն է, որ մինչեւ այսօր տակաւին չէ յաջողած։ Հայկայ առասպելը ըստ Էմինի[1]. ամբողջապէս հայ ազգային վիպասանութիւն է, այսինքն բանաստեղծօրէն յօրինուած ազգային դիւցազնական երգ մը, զոր Խորենացին արձակ պատմականի վերածած է։ Ասոր հակառակ Գր. Խալաթեանցի կարծիքով[2] Հայկայ պատմութեան մէջ չկայ վիպական բան մը եւ բացի Հայկ անունէն ամբողջը բանաստեղծական-Ճարտասանական կարկատանք մըն է՝ քաղուած աստիէն անդիէն։ Սակայն այս երկուքն ալ չափազանցութիւններ են. Էմին ծայրայեղ պահպանողական եւ Խալաթեանց ծայրայեղ արմատական, մին կ'ուրանայ արտաքին ազդեցութիւն, մինչդեռ օր. համար Ս. Գրոց ազդեցութիւնը անուրանալի է, միւսը ասոր հակառակ կը պնդէ, որ ամբողջը Խորենացիէն յերիւրուած է, որ ի հարկէ աւելի անհեթեթ է։ Միջին Ճամբայ մը կ'ուզէ բռնել Բ. Խալաթեանց[3], որ թէեւ առասպելին սկզբնականութիւնը կ'ուրանայ, բայց գէթ անոր ժողովրդական նկարագիրը կ'ընդունի, երբ կ'ըսէ թէ առասպելը Ս. Գրոց՝ գլխաւորաբար Մովսէսի եւ Դաւթի պատմութեան ազդեցութեան տակ հայ ժողովրդեան կողմանէ յօրինուած է։ Այս դրութիւնն ալ

---

1 Վէպք հնոյն Հայաստանի, Մոսկուա 1850, էջ 97։

2 Арм. Эпосъ, էջ 113։

3 Հին Հայոց ժողովրդական վէպերը եւ Մ. Խորենացին։ "Հանդ. Ամս.„ 1904, էջ 102, 146, 204։

անհիմն է. վասն զի եթէ Հայկ անունը հայ ժողովրդեան ծանօթ էր յառաջ քան Քրիստոնէութեան դարձը, այն ատեն անկարելի է, որ այն առանց առասպելի ըլլար. արդ այս պարագային հայ ժողովուրդը դժուարաւ թէ համեմատաբար կարճ միջոցի մը մէջ իր դարերով երգած եւ պատմած առասպելը ձգէր եւ անոր տեղ Ս. Գրքին վրայէն բոլորովին նոր մը յօրինէր։ Ամէնէն ընդունելին Աբեղեանի կարծիքն է, թէեւ այս ալ քանի մը մեծ սխալներ ունի, զորոնք ի հարկէ շտկելու է։ “Հայկի եւ Բելի զրոյցը իւր էութեամբ, բովանդակութեամբ ոչ միայն ժողովրդական վիպական ոգուն հակառակ չէ. այլ եւ շատ նման է հանգունատիպ բազմաթիւ զրոյցների։ Բոլորն էլ իրենց ձեւով մի ժողովրդական վիպական ամփոփումն են թշնամի ազգերի մէջ եղած նախնական կռիւների... Այս ամէնն ի նկատի ունենալով, ինչպէս եւ այն, որ Հայկ առասպելական որսորդի հետ նոյնացուած է, գալիս ենք այն եզրակացութեան որ Հայկի եւ Բելի առասպելն ամենայն հաւանականութեամբ ժողովրդական հիմունք ունի[1]„։

Մեր կարծիքով ոչ թէ “ամենայն հաւանականութեամբ„ եւ այն՝ “ժողովրդական հիմունք„ միայն ունի, այլ ամէն տարակոյսէ վեր ստոյգ է, որ Հայկը ազգային ամենաժողովրդական առասպել մըն է, ոչ լոկ իբրեւ

---

1 Անդ, էջ 247։

դիւցազն, ինչպէս Աբեղեան կը կարծէ, այլ իբրեւ աստուած մը եւ մեծագոյն աստուած մը, ճիշտ այնպէս, ինչպէս է Ինդրա Հնդկաստանի, Ասուր Ասորեստանի, Հատտի Հատաստանի եւ Խալդի Խալդիի կամ Ուրարտուի համար: Աստուած մը ամենայատուկ իմաստով ազգային, ծնած ազգային հողին վրայ եւ Արայի հետ ի միասին հայութեան առանձնայատուկ արեան, նկարագրին եւ պատմութեան հիմն ու սկզբնապատճառը: Երդ դարուն՝ երբ Անանուն գրուեցաւ, հաւանօրէն մթագնուած էր Հայկայ աստուածային վեհ կերպարանքը եւ ո՞վ գիտէ թերեւս նաեւ պարզ դիւցազնի մը աստիճանին ստորնացած էր, բայց թէ անիկա նախնաբար մեր ազգին իսկական „deus armeniacus“ն էր, յայտնի է անոր անունէն, անոր տրուած նշանակութիւններէն, բայց մանաւանդ անոր պատմութենէն: Հայկ կը նշանակէ Հայիկ, որ է ըսել Հայ. արդ ընթերցողը եթէ կը յիշէ, վերը ցուցուցինք, որ հոս նուազականը էապէս դիցաբանական է, այսինքն՝ ծագած է կրօնական յարգանքէ եւ գնահատութենէ: Ուրիշ եզրակացութեան մը չենք յանգիր, եթէ Հայկ անուան Որիոնի պէս նշանաւոր համաստեղութեան մը հետ նոյնացումը նկատենք: Այս կէտս քանի՛ քանի՛ անգամ վեր ի վայր յեղյեղուած է եւ արդիւնքը համեմատաբար եղած է ոչինչ, վասն զի մեր քննադատները՝ ի բաց առնլով Աբեղեան սոյն աստղին վրայ կը խօսին աւելի աստղախօսօրէն քան դիցաբանօրէն, առանց միտ

գնելու որ Հին ազգերու քով աստղագննութիւնը կրօնական կեանք կ'արտադրէր եւ ոչ թէ աստղներու վերացական գիտութիւն մը. կեանք մը, որ այնչափ աւելի սաստկագոյն եւ բարձրագոյն զգածումներով կ'արտայայտուէր, որչափ աւելի շքեղ եւ փառաւոր էր համապատասխան աստղը, որպիսի է եւ Որիոնը։ Յունական աւանդավէպ մը կը պատմէ, որ Որիոն շատ գեղեցիկ ըլլալուն՝ Արտեմիս նախանձէն կը սպաննէ, որ եւ ապա աստղի կը փոխարկուի։ Արբեղեան Թերեւս աւանդավէպիս աղբեր վրայ յեցած՝ զայն շատ հին կը համարի, բայց մեր կարծիքով ոչ միայն հին չէ, այլ եւ ոչ իսկ յունական է իր այս ձեւով։ Փոքրասիական Ատիսի եւ Կիւբեղեայ անցքերը հոս պարզապէս Որիոնի եւ Արտեմիսի վրայ փոխանցուած են։ Որիոն բազմաթիւ ազգերու եւ նաեւ Յոյներու քով հսկայ որսորդ մը կը ներկայանայ, որ ինչպէս վերը տեսանք, բազմաստեղք կը հալածէ։ Ի հարկէ վերջինս մերթ թռչուն եւ մերթ կուսաններ կը նկատուին, բայց մերթ ալ չար էակներ. վասն զի Բաբելացիներու քով աստղք առ հասարակ չար ոգիներ են, որոնցմէ կը համարուին աշխարհքիս բոլոր դժբախտութիւնները[1], որ է ըսել ըստ Բաբելացիներու Որիոնը զասոնք կը հալածէ իրենց վնասակարութեան համար։ Ահա այսպիսի դեր մըն էր նաեւ մեր Հայկայ կատարածը։ Բելի ամբողջ պատմութիւնը հայ մատենագրին

[1] Winckler, Babylonische Kultur, p. 28.

ստեղծագործութիւնն է եւ ոչ թէ Ուրարտացիներէն կամ Նախահայերէն յաջորդ սերնդեան փոխանցուած ժառանգութիւն մը, ինչպէս Աբեղեան կը մակաբերէ, որպէս թէ Նախնիներու պատմական թշնամութենէն դիւցազներու հակառակութիւնը ծագած ըլլայ։ Ոչ Հայերն եւ ոչ ալ Ուրարտացիները Բաբելացիներու հետ քաղաքականօրէն ուղղակի շփման մէջ մտած են երբեք, մանաւանդ թէ եթէ մեր մատենագիրներուն հաւատք կ'ուզենք ընծայել՝ Հայերը ընդհակառակն զԲէլ կը պաշտէին, վասն զի ասորական Բաալ Շամին կամ Բէլ Շամին նոյն էր Բելայ հետ։ Հայկայ առասպելին Բելայ պատմութեան միակ աղբիւրը Ծննդոց գիրքն է, ուր լեզուներու խառնակութենէն անմիջապէս վերջը Նեբրովդ հսկային քաջագործութիւններն կը պատմուին։ Նեբրովդ հսկայ որսորդ մըն է եւ առաջին թագաւորը աշխարհքիս վրայ, նոյնպէս է նաեւ Բէլ, այն տարբերութեամբ որ մեր առասպելին Բէլը ինք զինքն նաեւ կ'աստուածացընէ եւ երկրպագութիւն կը պահանջէ. վերջինս ի հարկէ քրիստոնէական յաւելուած մըն է՝ թելադրուած Բելայ դիցաբանական նկարագրէն. Նեբրովդի Բելայ հետ նոյնացումը Անանունի ինքնածին մէկ բանը չէ. իր ատեն եւ իրմէ յառաջ իսկ քրիստոնեայ մատենագիրներէն շատերը տարբեր գաղափար մը չունէին այս մասին։ Հետեւաբար մեզի համար անըմբռնելի է թէ ինչպէս Աբեղեան կը պնդէ թէ Բելայ Նեբրովդի հետ նոյնացումը Խորենացւոյ գործն է եւ Անա-

նունը տակաւին չի գիտեր։ Անանուն Ներբովդ առանձնապէս չի յիշեր, վասն զի անոր Թելայ Հետ նոյն ըլլալը Հանրածանօթ բան մը կը Համարէր։

Ո՞վ էր ուրեմն Հայկայ իրական Հակառակորդը. անունը չենք գիտեր, բայց ամէն պարագայի մէջ կամ Հսկայ վիշապ մըն էր եւ կամ Տիտան մը. Համեմատական քննութիւնը ուրիշ Հնարաւորութիւն մը չի դներ մեր առջեւ։ Մարդուկ Բաբելացիներու ազգային աստուածը՝ այսինքն Ս. Գրոց Բելը կը կռուի Տիամատ աՀագին Տիտանին դէմ, որ աստուածներու իշխանութիւնն չճանչնալով՝ պատերազմ կը Հրատարակէ անոնց դէմ եւ կ'ուզէ բոլոր տիեզերքի իշխանութիւնը գրաւել։ Աստուածները ասոր աՀագին բանակին դէմ զՄարդուկ կ'առաքեն, որ իր աՀագին նետով կը սպաննէ զՏիամատ եւ անոր մէկ մասով երկինքն եւ մէկ մասով ալ երկիրս կը կազմէ։ Ինդրա Հնդիկներու ազգային աստուածը Վրիդրա վիշապին եւ անոր բանակին դէմ կը մաքառի եւ այսպէսով Հնդիկ ժողովուրդը մեծամեծ աղետներէ կ'ազատէ։ Աթենաս Աթէնք քաղքին պաշտպանն է եւ ոչնչացընողը անոր բոլոր թշնամիներուն։ ՕդՀին՝ Գերմանացիներու գերագոյն էակը կը նկարագրուի նաեւ իբրեւ քաջ աղեղնաձիգ մը եւ որսորդ, որ թշնամիներու բանակը ջախջախելով՝ Գերմանիա կ'ազատէ եւ որուն գերեզմանն իսկ կը ցուցընեն այսօր Գերմանիայի մէջ[1]։ Օրինակ-

---

1 E. H. Meyer, Germanische Mythologie, p. 244.

ները կրնայինք դեռ շարունակել, վասն զի անսպառ են, բայց այսչափն ալ բաւական է ցուցընելու համար թէ մեր Հայկայ առասպելն ալ պէտք է որ նոյնպիսի գծերով եղած ըլլայ։ Թէ Անանունի աւանդածին որը Նախնականին կը վերաբերի եւ որը ոչ, դժուար է որոշել։ Ապահով Նախնականին մասը կը կազմէին Հայկայ անձին նկարագրութիւնն եւ Բելայ՝ այսինքն մեզի անծանօթ Տիտանին Հայկայ կողմանէ նետահար ըլլալուն հետաքրքրական հատուածը. "Եւ արքայն Տիտանեան սպառազինեալ եւ վստահացեալ ի կուռ սպառազինութիւն անձին իւրոյ։ Եւ Հայկն Արեթայն մերձենայր եւ ունէր ի ձեռին իւրում զաղեղն, որպէս հեծեան հզօր մայրափայտեայ։ Եւ Հայկին զտեղի կալեալ պատրաստի ընդդէմ նորա աղեղամբ։ Եւ կանգնէ զկապարճն ի գետնոյ ընդ ինքեան յաղեղն սկայաւրէն կամարին, եւ ընդ գիրկս մտեալ զաւրութեամբ հարկանէ նետիւ զտախտակս եւ ընդ պղնձի վահանն ի թափ անցուցանէ ընդ մսեղէն արձանն յերկիր խարսխեալ վտարեալ զնետն եւ վաղվաղակի յերկիր կործանեալ զաստուածակարծեալ հսկայն եւ զաւրք նորա փախստական լինէին։„ Նախնականէն է նաեւ Հայկայ սկզբնական փախուստը. "Խոյս ետ Հայկն յերեսաց նորա„։ Այս փախուստը ոչ թէ վատութիւն է, ինչպէս սովորաբար կը կարծուի, այլ իսկապէս դիցաբանական տեսագիծ մը. Հերոսը աստ յարմարագոյն դիրք մը կը փնտռէ վերջնական յարձակում ընելէն յառաջ։ Ջեւս ալ

Տիւփոնի ահռելի տեսքէն Կաւկասի լեռները կը փախչի եւ անկից եւ ամէնէն վերջը Սիկիլիայէն կը սկսի իւր մահարբեր շանթերը Տիտանին վրայ տեղալ: Այսպէս Հայկ իբրեւ ազատիչ եւ փրկիչ հայ ժողովրդեան մէջ մեծագոյն դիրք մը վայելած պէտք է որ ըլլայ: Ապահով այն էր նաեւ Հայութեան պատերազմի եւ յաղթութեան աստուածը, ինչպէս նաեւ անոնց ազգային օրէնսդիրը եւ միով բանիւ Հայաստանի աստուածային Տէրն ու իշխանը: Սակայն Գ. դարէն շատ յառաջ արդէն Հայկն իր այս բարձրադիր գահէն ինկած էր, անոր եւ Արայի տեղ բազմեցան Վահագն եւ Անահիտ, մին իբրեւ պատերազմի եւ յաղթութեան աստուած, իսկ միւսը իբրեւ Մայր դիցուհի Հայաստանի: Կասկած չկայ, որ Հայկն եւ Արա իրարու հետ սերտ աղերսի մէջ էին. Թերեւս Արային հայրն էր Հայկ, զայս կ'երեւայ թէ կը հաստատէ նաեւ Պղատոնի աւանդութիւնը, որ Ἡροςի հայրը կը համարի Armenios Պանփիլացին: Բայց խնդիրը այնչափ ալ պարզ չ'երեւար, վասն զի յունական ուրիշ մատենագիր[1] մըն ալ հայկական Ἄρηςի այսինքն՝ Արայի ամուսինը Ἀρμένια կ'անուանէ: Եթէ Անանունի Արամանեակ կամ Արմենակը, զոր իբրեւ որդի Հայկայ յառաջ կը բերէ, Ἀρμένια անուան վրայէն իրմէ հնարուած կեղծիք մը չէ, այն ատեն ոչինչ արգելք կայ զայն իր սկզբնական ձեւին մէջ իգական ըմբռնելու իբրեւ ամուսին Արայի, սակայն դժբախտաբար չենք

[1] Պղուտ. de Fluv. XXIII, p. 4.

համարձակիր այսպիսի բան մը հաստատելու, վասն զի ոչ միայն գրական զօրեղ փաստ կը պակսի, այլ եւ այսպիսի ենթադրութեան մը ընդդէմ կ'ելլէ նաեւ ընդհանուր կարծիքը, որ Ἀρμένια ոչ-հայկական անուն կը նկատէ։ Մարկուարտի[1] նորերս հնարած մեկնութիւնը աւելի նպաստաւոր կ'երեւայ, թէեւ ոչ այնչափ Արամանեակի, որչափ Արամի կամ Հարմայի, վասն զի Ուսուցչապետը Ἀρμένια Հոմերոսի Իլիականին Արիմացի՝ εἰν Ἀρίμοις [Illias, B. 783] անուան հետ կը նոյնացընէ — νια վերջաւորութիւնը ուրարտական մասնիկ մը համարելով։

Հայկ մեր ազգին անունէն վերացուած անձնաւորութիւն մը չէ, այլ ընդհակառակն շատ հաւանական է թէ Հայ ազգը Հայկ աստուծմէ ժառանգած ըլլայ իր անունը։ Այսպէս է նաեւ ուրիշ ազգերու քով. համեմատելու է օր. համար Աթէնք, Ասուր, Հռովմ եւն., որոնք իրենց համապատասխան աստուածներէն կ'առնուն իրենց անունը։ Ամենադժուարինը Հայկայ համապատասխան ֆիզիքական երեւոյթը կամ առարկան որոշելն է. անոր Որիոնի հետ նոյնացումը տակաւին որոշիչ փաստ չէ։ Անկից թերեւս այսչափ միայն կարելի ըլլայ եզրակացընել, որ Դ—Ե դարերուն միջոցին կամ աւելի յառաջ ալ Հայկայ պատկերը Հայոց քով Որիոնի համապատասխան տեսագծերով առաւել կը բնորոշուէր։ Հետեւաբար անոր ա-

1 Die Entstehung und Wiederherstellung der armenischen Nation, Berlin 1919.

մենանախնական նկարագրին հարցը կը մնայ տակաւին բաց եւ լուծելի։ Եթէ դիցաբանութիւնը իր ամենասկզբնական ձեւին մէջ ուրիշ բան չէր, բայց եթէ բնահայեացքը բնամարդուն, որ զինքը շրջապատող բնութիւնը կ'ըմբռնէր՝ զայն անձնաւորելով իր իսկ անձին վրայէն առնուած հայեացքներու համաձայն, այն ատեն չեմ կարծեր թէ դիւրին ըլլայ գտնել այն բներեւոյթը, որ մեր Ազգին մտքին մէջ առաջին անգամ Հայկայ վեհ պատկերը յղացաւ։ Վասն զի Նախնական պարզ բնահայեացքը ահագին յեղաշրջութիւններէ, յաւելման եւ յապաւման բազմաթիւ յառաջատութիւններէ անցած է, մինչեւ որ մեզի հասաւ։



ՑԱՆԿ ՆԻՒԹԵՐՈՒ ԵՒ ԱՆՈՒՆՆԵՐՈՒ



ԿԳ. Սամուէլեան Խ., Մխիթար Գօշի Դատաստանագիրքն ու Հին Հայոց քաղաքացիական իրաւունքը: 1911: Էջ ԺԲ+344: Փր. 5.—

ԿԴ. Առաքելեան Հ., Պարսկաստանի Հայերը, նրանց անցեալը, ներկան եւ ապագան: Ա. 1911: Էջ Ը+97: Փր. 1.50

ԿԵ$_1$. Յովնանեան Հ. Ղ. Վ., Միջնադարեան ազգային տաղաչափութիւն ռամկախառն. Էջ 1-48:

ԿԵ$_2$. Ակինեան Հ. Ն., Յովնաթան Նաղաշ եւ Նաղաշ Յովնաթաննեանք եւ իրենց բանաստեղծական եւ նկարչական աշխատութիւնք: 1911: Էջ 49-117: Փր. 1.50

ԿԶ. Մէնէվիշեան Հ. Գ. Ծ. Վ., Գրիգոր Մագիստրոսի "Գամագատականի" ամբողջական լուծումը: 1912: Էջ ԺԱ+162: Փր. 150

ԿԷ. Գաբրիէլեան Դկտ. Մ. Ս., Ակնայ Գաւառաբարբառը եւ Արդի Հայերէն լեզուն: 1912: Էջ Է+416: Փր. 6.—

ԿԸ. Մառկուարտ Պրոֆ. Դկտ. Յ., Պատմութիւն Հայերէն նշանագրերու եւ վարուց Ս. Մաշթոցի: Թրգմ. Հ. Ա. Վարդանեան: 1913: Էջ Է+59: Փր. 1.50

ԿԹ. Աճառեան Հ., Հայոց գրերը, ընդ մամլով:

Հ. Մատիկեան Հ. Ա., Անանունը կամ Կեղծ-Սեբէոս, քննական ուսումնասիրութիւն: 1913: Էջ Է+91: Փր. 1.50

ՀԱ. Թորգոմեան Տ. Վ. Յ., Երեմիա Չէլէպիի Քէօմիւրճեան Ստամպօլոյ Պատմութիւն: 1913: Էջ ԼԵ+412: Փր. 5.—

ՀԲ. Վարդանեան Հ. Ա., Դասական մանր բնագիրներ եւ ձեռագրական համեմատութիւններ, Ա.: 1913: Էջ Ը+155: Փր. 1.75

ՀԳ$_1$. Մառկուարտ Պրոֆ. Դկտ. Յ., Հայ Բագրատունեաց ծիւղագրութիւնը ծանօթութիւններով: Թրգմ. Հ. Մ. Հապոզեան: 1913: Էջ 68:

ՀԳ$_2$. Մառկուարտ Պրոֆ. Դկտ. Յ., Վրական Բագրատունեաց ծագումը: Թրգմ. Հ. Մ. Հապոզեան: 1913: Էջ 69-150: Փր. 1.75

ՀԴ. Վարդանեան Հ. Ա., Բառաքննական դիտողութիւններ, Ա. 1913. Էջ 120: Փր. 2.—

ՀԵ. Գիւտերբոք Կ., Հռովմէական Հայաստան եւ հռովմէական սատրապութիւնները Դ–Զ դարերուն, Թրգմ. Հ. Մկրտիչ Վ. Պոտուրեան: 1914: Էջ Է+94: Փր. 1.20

ՀԶ. Վարդանեան Հ. Ա.՝ Բառաքննական դիտողութիւններ, Բ. 1914: Էջ 110: Փր. 3.—

ՀԷ. Սրապեան Հ. Ի.՝ Ս. Յակոբ ազգային հիւանդանոց: 1915: Էջ ԻԳ+477: Փր. 6.—

ՀԸ. Գալէմքեարեան Հ. Գր. Ծ. Վ., Կենսագրութիւններ երկու հայ պատրիարքներու եւ տասն եպիսկոպոսներու եւ ժամանակին հայ կաթողիկեայք: 1915: Էջ Ը+384: Փր. 4.—

ՀԹ. Դաւիթ-Բէկ Մ. Ս., Արաբկիրի գաւառաբարբառը: 1919: Էջ ԺԱ+292: Փր. 5.—

Ձ. Տաշեան Հ. Յ. Վ., Արշակունի դրամներ. Ա: 1919: Էջ Է+192: Փր. 3.—

ՁԱ. Տաշեան Հ. Յ. Վ., Պոնտական ուսումնասիրութիւնք: Մասն Ա.՝ Հետազօտական ուղեւորութիւն ի Պոնտոս. Յ., Գ. Կ. Անդերսընի: Մասն Բ.՝ Ուղեւորութիւն հնախօսական հետազօտութեան ի Պոնտոս եւ ի Փոքր-Հայս Փր եւ Եւգ. Կիւմոն Եղբարց: 1919: Էջ Է+420: Փր. 6.—

ՁԲ. Փէրհաթեան Հ. Պ., Ցուցակ Եւրոպական-Հայկական հրատարակութեանց 1896–1910: 1919: Էջ Է+273: Փր. 6.—

ՁԳ. Գալէմքեարեան Հ. Գր. Ծ. Վ., Նորագոյն տողերք Եզնկայ Կողբացւոյ: 1919: Փր. 3.—

ՁԴ. Խաչաթեանց Բ., Արաբացի մատենագրեր Հայաստանի մասին: 1919: Էջ Է+147: Փր. 3.—

ՁԵ Տէր-Պօղոսեան Գր., Նկատողութիւններ Փաւստոսի պատմութեան վերաբերեալ: 1919: Էջ 126: Փր. 3.—

ՁԶ. Ակինեան Հ. Ն. Վ., Գաւազանագիրք Կաթողիկոսաց Աղթամարայ՝ Պատմական ուսումնասիրութիւն: 1920: Էջ ԺԱ+200: Փր. 4.—

ՁԷ. Մատիկեան Գր. Հ. Ա., Կրօնի ծագումը եւ դիցաբանութիւն ըստ համեմատական Կրօնագիտութեան: 1920: Էջ ԺԲ+334: Փր. 6.—